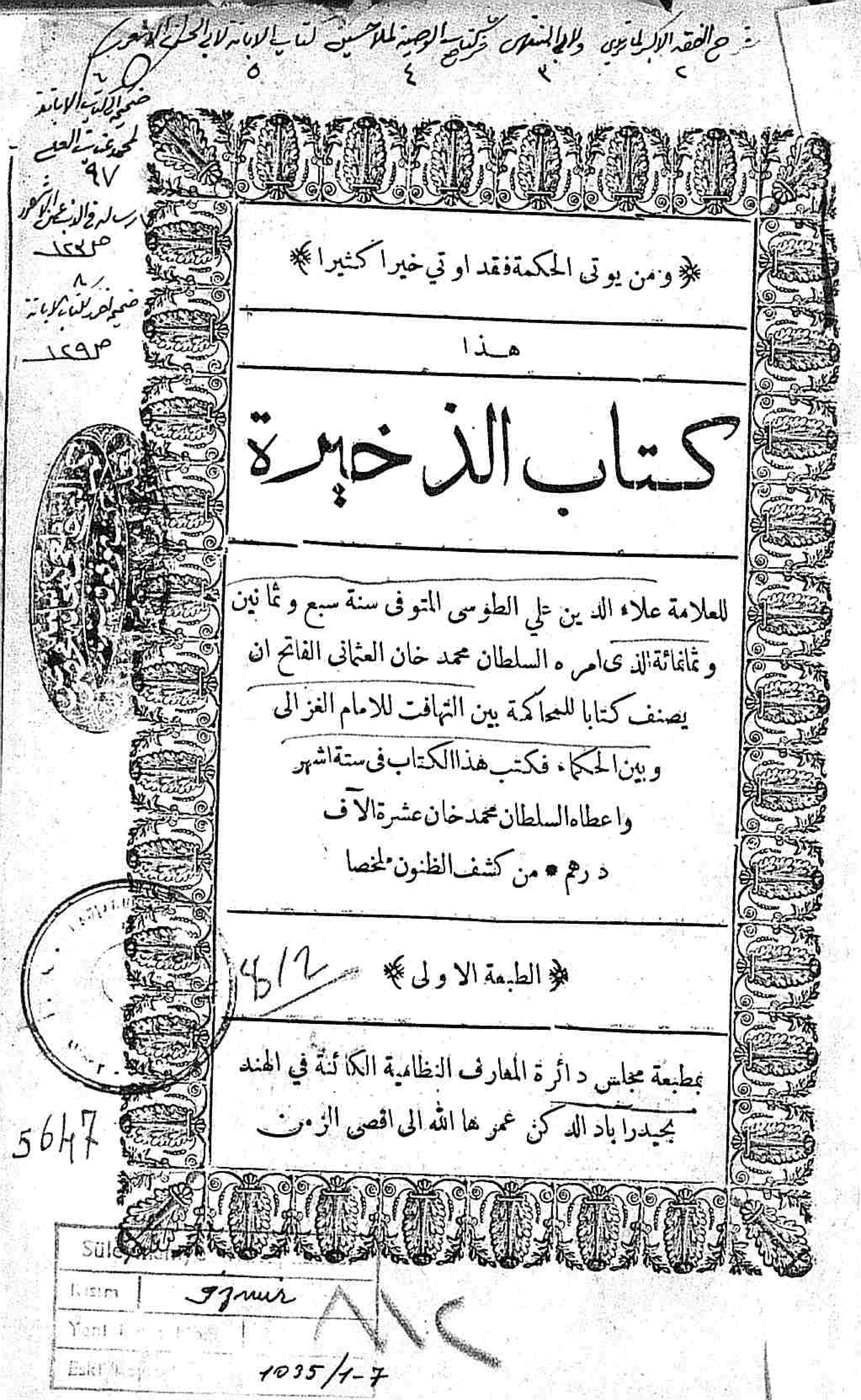


﴿ومن يوتى الحكمة فقد اوتي خيرا كثيرا﴾

هذا

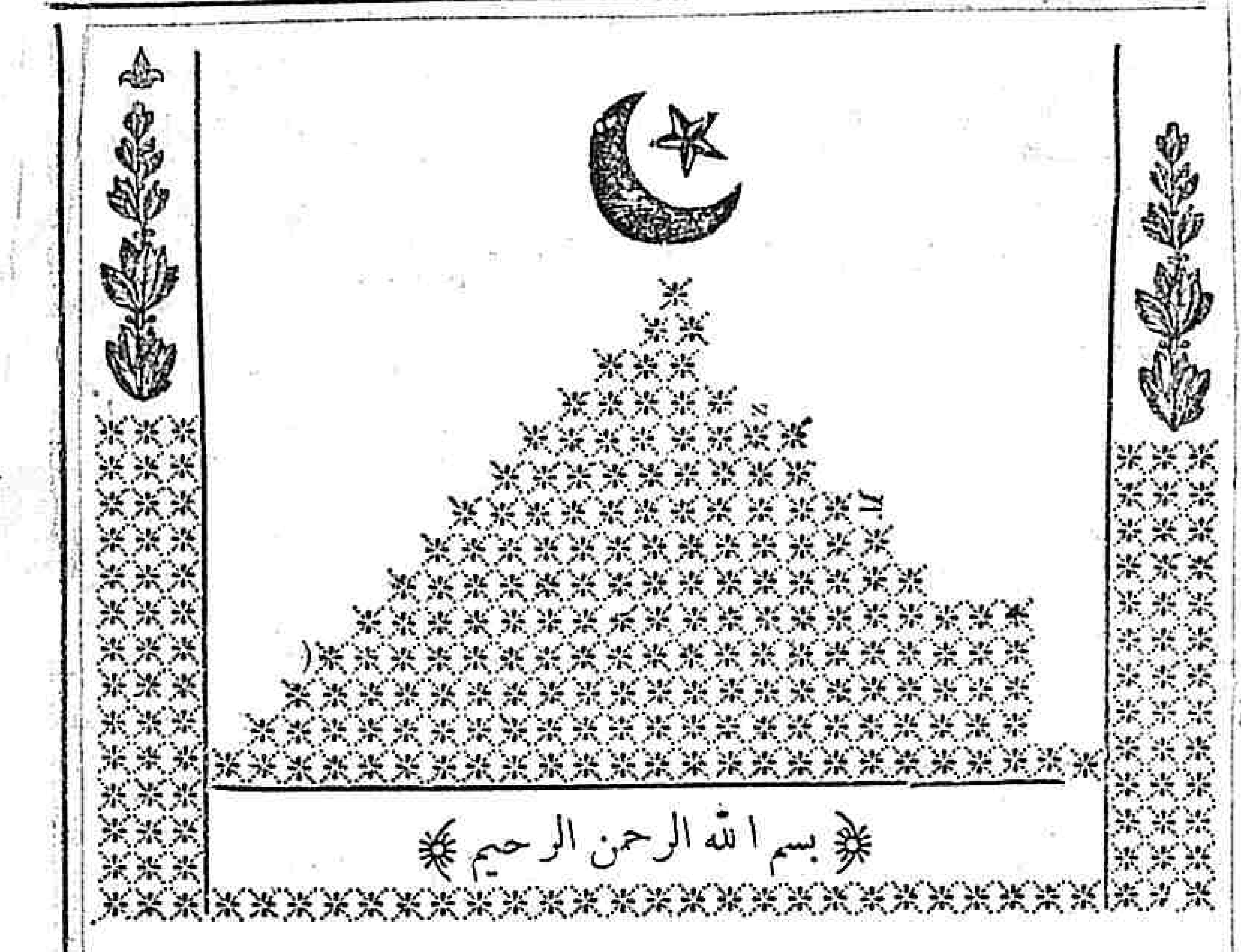
كتاب الذخيرة

للعلامة علاء الدين علي الطوسي المتوفى سنة سبع وثمانين وثمانمائة الذي امره السلطان محمد خان العثماني الفاتح ان يصنف كتابا للمحاكمة بين التهافت للامام الغزالي وبين الحكماء فكتب هذا الكتاب في ستة اشهر واعطاه السلطان محمد خان عشرة آلاف درهم * من كشف الظنون ملخصا

﴿الطبعة الاولى﴾

بمطبعة مجلس دائرة المعارف النظامية الكائنة في الهند

بحيدرآباد الدكن عمرها الله الى اقصى الزمن



سبحانك اللهم يامنفردا بالازلية والقدم * ويامفيض الكون على من اتسم بسمة العدم * يا من النوال والجود شانه * ووجود الحوادث حجته وبرهانه وافاضة الكمالات على الممكنات رحمته واحسانه * وتصريفها فى الاحوال والاطوار قدرته وسلطانه * نحمدك تحميدا كثيرا * ونمجدك تمجيدا كبيرا * على ما كرمتنا باجزل الائك * وخصصتنا بافضل نعمائك * وخلصتنا من مهاوي الجهالة والضلالة بلطفك وعطائك وفضلك وبهائك * حيث لخصت لنا طريق معرفتك على لسان انبيائك * وذكرتنا بان المهتدى هو المقتدى بهدى اولئك * وفطرتنا على فطرة نهتدى بها الى سواء الطريق * وجعلتنا على سبل سلوك مناهج التحقيق * وذلك بان مننت علينا بنور من انوارك نهتدي به في التفكر في اسرار ملكك وملكوتك * ونتوصل به الى الاطلاع على

آثار عزتك وجبروتك * فسبحانك ما امنع سلطانك * وما ارفع شانك * وما انفع امتنانك * لانحصى ثناء عليك * ولانهدى الا الاعتراف بالعجز اليك * ثم نتحف صلاتت صلواتنا في جلواتنا وخلواتنا الى نجيك وحبيبك * وصفيك ونجيبك * افضل الرسل * وموضح السبل * ومبعد من ساعدتهم السعادة من المهالك * ومنفذ من وافقهم التوفيق الى اقصد المسالك * الذى اكرمه الله الى ان اخدمه افضل الملائك * صلى الله عليه صلوة متوافرة متواترة لاانتهاء لاعدادها * ولاانتفاء لامدادها * وعلى جميع اخوانه من النبيين * وعلى آله الطاهرين * واعوانه واتباعه من الصديقين والشهداء وصالحى المؤمنين الى يوم الدين * وبعد * فان جملة الآراء تطابقت وجلة العقلاء تواطأت على ان لا سعادة للانسان وراء معرفة مولاه قدر مقدوره * وحسب منشوره بما عليه من نعوت كماله وصفات جلاله * ولا سبيل اليها الا بالتأمل في مخلوقاته * والتفكر في مصنوعاته * ولكنه مهوى سحيق بعيد المرام * قد هلك فيه ممن سلك اقوام * وبحر عميق مواج * فاض ممن خاض فيه افواج * فلا يرجى لكل سائح فيه الوصول الى المامن والمناص * ولا يظن لكل سابح فيه السلامة والخلاص * اذ الامور الالهية عويصات تتابى ان تستقل بادراكها عقول البشر * ومعضلات لايتأتى ان يتوصل اليها بمجرد الفكر والنظر * ولهذا تحزبوا فيها احزابا * وصار والآراء المتخالفة اصحابا فمن ناج فايز بمبتغاه * وهالك جاير(۱) بغصة هواه * فمنهم من لايوبه بحالهم *

(۱) جائر اي مائل عن الحق * ولا يوبه اي لايبالى به ولا يلتفت اليه ۱۲ مجمع

ولا يعتنى بهم لسخافة مقالهم * لكن معظمهم وهم المتسمون بالفلاسفة قد تعمقوا في النظر والاستدلال * وجعلوا العقل في حقائق الامور وان كانت من الالهيات حاكما على الاطلاق مدركا بالاستقلال * ولم يلتفتوا الى مانطق به الوحى الصريح * مع ان مايخالفه ليس مقتضى النظر الصحيح * فلهذا زلوا في بعض المواضع عن الصراط المستقيم * وضلوا عن الطريق القويم * فاسسوا مباني اصولا * ووضعوا ابوابا وفصولا * مخالفة لما تطابقت عليه انظار المليين * وتوافقت عليه اقوال النبيين * وقد يقع لبعض طلاب العلم الناظرين في اقوالهم في بادى النظر ومبادى الفكر تردد بل ميلان الى صحة مارتبوه وقطعيته * وصدق مافرعوا عليه وحقيته * فلهذا اهتم ائمة الدين الذابون عن عقائد المؤمنين بنقل مذاهبهم * والتنبيه على مواقع الخطاء في دلائلهم ومطالبهم * ولما شرفني الله تعالى بخدمة العلماء * ويسر لى الاطلاع على بعض حقايق كلام الاذكياء * ووفقني بعنايته على ان كلام اي الحزبين احق * وبالقبول والاتباع اولى واخلق * كان برهة من الزمان يتلجلج في صدرى ويتخالج في قلبي ان اكتب في المسائل الالهية ومايتعلق بها بعض ما تقرر لى وتحقق عندى لعله يكون وسيلة الى رضى مولاى وذخرا الى اخراى واولاي * ولكنه كان يعوقني عن ذلك عدوان زماني الذى لااشتكى منه الا الى ربي وليتني ادرى لما يصنع بى ما ذاجرمي وذنبي * وهكذا كان يفنى الايام وكنت ابقى محروما عن هذا المرام الى ان اشار الي مولانا ومولى الثقلين مالك ملوك الخافقين سلطان سلاطين

العالم

العالم المقيد بربقة رقيته رقبة ولاة الامم قامع سنخ الكفار بالهيبة المتينة والرأى الرزين * قالع عرق الاشرار بالشوكة المكينة والفكر الرصين عتاة الولاة لانحرافهم عن سمت طاعته غاية اذلاء * وعراة الرعاة لانخراطهم في سمط عبوديته سراة اجلاء * ملأ الله العالم علما وايمانا بميامنه وبركاته واسع فيه امنا وامانا بسكناته وحركاته * لطف الله المحض لاهل التوحيد والايمان * قهر الله البحت على ارباب الشرك والطغيان * المحقق لاسرار نص ان الله يامر بالعدل والاحسان * خليفة الرحمن صاحب الزمان السلطان ابن السلطان والخاقان ابن الخاقان ابو الفتح محمد بن مرادخان * لازالت الاقدار كما هي الآن * على طبق مايهواه * ووفق ما يرضاه الى آخر الدوران * وابد الله تعالى لواء خلافته معقودا بالسعود * وربط اطناب خيام سلطنته باوتاد الخلود * وهذا دعاء اهل الايمان قاطبة في القيام والقعود والركوع والسجود * ومثل هذا الدعاء عند الملك المعبود غير مردود * واشارته العالية نافذة في مشارق الارض ومغاربها * وماضية في اقاصي الاقطار وآفاقها ان انظر في الرسالة المسماة (بتهافت الفلاسفة) التى الفها الامام الهمام قدوة الائمة العظام مرشد طوائف الانام * حجة الاسلام * العالم الرباني شيخنا الصمداني ابو حامد محمد بن محمد الغزالي رحمهم الله تعالى واكتب على اسلوبه مايسنح لى ويظهر عندي في كلام الفريقين وقواعد الطريقين من جهات التضعيف والترجيح والابطال والتصحيح * واني لمثلى رتبة ان احكم بين هؤلاء المراجيح * ولكن لما كان الامر واجب الاتباع * وما الا رخصة

شرعا وعقلا ان لا يطاع * تجاذب رأيا الاقدام والاحجام * وتجاوب عزما
التسويف والاتمام * فرأيتني اقدم رجلا واؤخر اخرى · اتردد بين الامرين
ايها احرى · حتى امرت بلسان الالهام * لا كوهم من الاوهام * ان اتبع النص
القاطع · الناطق بان امتثال حكم اولي الامر لطاعة الله ورسوله رديف وتابع
فلاح لي ان لا فلاح الا بالائتمار للامر الاعلى · وانه الواجب الاقدم
واللازم الاولى * فاستخرت وشرعت فيه مع وهن البنى * وضعف القوى *
وتوزع البال · وتشتت الحال · لاسباب لا ابوح الا بواحد منها وهو اني كنت
اذ ذاك متجاوزا منتصف العشر التي هي معترك المنايا * ووفاقه رقاب البرايا *
مترقبا وقتا فوقتا وصول رسول الرب اما بشيرا او نذيرا * واي خطب اهون
من هذا لمن كان بخطر العاقبة خبيرا * فاعجلني الوقت عن الاستقصاء في
الكلام * وايراد كل ما يتعلق بما اضعه من المباحث على التمام · من النقض
والابرام · والهدم والاحكام * فوافقت طريقة الامام المرشد في الاصل
لكن لا بطريق التقليد بل بمقتضى التحقيق البحت · او بما هو شريطة المناظرة
والبحث * فان التقليد في امثال هذا من مزالة الجد وسفالة التحت · فاقتصرت
على ايراد ما تحقق عندي وتقرر لدي · واتضح لي وزال خفاؤه علي · مما في
كلام الفلاسفة من الضعف والاختلال · او مما هو مظنة الاشتباه
والاشكال · فان المناظرة معهم مفيدة · والمباحثة معهم غير بعيدة · اذ ليس
لهم تعويل الا على المقدمات العقلية · وترجيح الا على الانظار الفكرية · فاذا
انقطعوا عن اتمام واحد من الامرين فقد اضمحل ما اوردوه بالكلية · واما

ارباب الملة فلهم في اكثر الالهيات دلائل نقلية قطعية · لا مجال للقدح فيها
اذ هي وان كانت ايضا مبنية على انظار العقل · حيث لا يمكن ثبوت صدق
المنقول عنه الا بالعقل · ولا بد منه لكن براهين صدقه صارت من الوضوح
الى حيث لم يبق الافتقار الى المحاجة مع منكرها بالمقاولة باللسان · بل المقاتلة
معه بالسيف والسنان · فعلى تقدير الزامهم في انظارهم · وافحامهم في افكارهم
لا يتطرق خلل الى مطالبهم التي شد اركانها وشيد بنيانها · بقواطع
المعجزات · وسواطع البينات · وشرطت على نفسي عند ما شرعت في هذا
الخطب الخطير والامر الكبير ان لا اثبت في هذا الكتاب · الا ما ثبت
عندي بالقطع انه الحق والصواب · وان لا اورد في معرض الاعتراض
الا ما كان في الواقع موقعا للاشكال والارتياب · وان لا اجيب داعي
التعصب اذا دعاني الى الجور والاعتساف · وان لا اميل بشيء من المقتضيات
عن جادة الانصاف · وسألت الله تعالى متضرعا مبتهلا متخشعا منه العون
بالتوفيق على الاتمام · والصون عن الخطاء والخلل في الفهم والكلام
ولما تم بعناية الله تعالى منطويا على النكت السرية · ومحتويا على المباحث
السنية * صدق رجائي ان يكون نافعا لي في الاولى والاخرى · فسموت
به فخرا وسميته ذخرا · ورتبت مقصوده كالاصل على عشرين مبحثا موردا
فيها المسايل الموردة ثمه من غير تغيير في اصولها الا يسيرا · ولكن جعلت
بين سوق الكلام في الاثبات والرد هنا وثمه بونا بعيدا وفرقا كثيرا · والله المستعان
على كل ما يهول * وهو حسبي ونعم المسئول * ولنمهد قبل الخوض في مقصود

مقدمة نافعة في الوصول الى المرام

الكلام، مقدمة نافعة في الوصول الى المرام ، دافعة لكثير من تشاوش الاوهام *
وهى ان الوهاب الحكيم عز شانه اعطى الانسان عدة قوى ظاهرة وباطنة
جسمانية ونفسانية يترتب على كل منها نوع من الآثار ويتم بها مالا بد منه ويهمه
او يفيده في حصول اغراضه وما ينبغى في نشأته الاولى والاخرى ولكنه جلت
قدرته اقتضت حكمته ان لا يبلغ قدر هذه القوى مبلغا يترتب عليها جميع
مراتب تلك الآثار بل يقصر عن نهاياتها فلا قوته البصرية تفي بابصار كل ما يمكن
ان يبصر ولا قوته السمعية بسماع كل ما يمكن ان يسمع ولا قوته الجذبية بجذب
كل ما يهواه ولا قوته الدفعية بدفع كل ما لا يرضاه الى غير ذلك من قواه فقوته
الادراكية ايضا اعنى عقله وان كانت اتم قواه واقواها ليس من شانها ان تدرك
حقايق جميع الاشياء واحوالها حتى الامور الالهية ادراكا قطعيا لا يبقى معه
ارتياب اصلا كيف والفلاسفة الذين يدعون انهم علموا غوامض الالهيات
باستدلال العقل ويزعمون ان معتقداتهم تلك يقينية وان كانوا اذكياء اجلاء
قد عجزوا عن تحقيق ما بمرأى اعينهم ومشاهد ابصارهم وهو الجسم المحسوس
حتى اختلفوا في حقيقته فذهب جمهورهم الى ان اصل تركيبه من الهيولى والصورة
وذهب عظيمهم الذى هو افلاطون الى انه ليس في الاجسام هيولى وصورة بل
الاجسام التى ليست مركبة من اجسام مختلفة الطبائع وهي اركان العالم
كالماء والنار مثلا اشياء بسيطة هي هذه المتصلات كما هى عند الحس وساير
الاجسام السفلية مركبة من العناصر الاربعة المشهورة وذهب ذيمقراطيس
الى ان الاركان مركبة من اجزاء بالفعل هي اجسام صغار صلبة غير

قابلة للانقسام بل لهم في حقيقة النفس اختلاف كثير بحيث لا يسع تفصيله
الا مجلد كبير واستدل كل واحد على مذهبه بما هو ليس بقطعى وابطل
دليل غيره فعلم انهم ما قدروا على معرفة شيئ من الاجسام معرفة تامة
مزيلة للاشتباه ولا على معرفة نفسهم التى هي اقرب الاشياء منهم فمن كان
مبلغ علمه انه ما عرف حقيقة ذاته ولا حقيقة بنية ياخذها بيده وينظر اليها
اليها بعينه ويبذل غاية جهده فى التفكر فيها طالبا للاطلاع على حقيقتها كيف
يظن هو بنفسه او غيره به انه قد وقف باستقلال عقله واستبداد فكره
وقوفا قطعيا على اسرار احوال الصانع ذى العزة والجبروت واحاط
احاطة تامة بدقايق الملك والملكوت وكثيرا ما يظهر شخص نازل المرتبة
في الفطنة والذكاء قليل المعرفة بالاشياء ممن يلعبون باللعب غرائب صور
يقضى منها العجب وتحير في كيفية حالها العقول ولا يتيسر لاحد بمجرد الفكر
الى حقيقتها الوصول افعجائب شان الله تعالى وصفاته وغرائب مصنوعاته
صارت اهون مراسا من تمويه هذا العاجز الذليل كلا فان بعضا منها وان كان
مما يستقل العقل فيه باقامة الدليل فكثير منها لا يهتدى فيه الى سواء السبيل
الا المؤيد من الملك الجليل بالآيات الظاهرة والمعجزات الباهرة الدالة
على صدقه في اقواله ورشده في افعاله فان هذا هو المتمسك الوثيق
وبان يوثره العاقل للاعتصام به حقيق ، والمنكر لظهورها من الانبياء ولدلالتها
على صدقهم بان يطرح عن درجة الخطاب معه خليق ، واما ما يورده المستبدون
بالعقل فيما يخالف قطعيات الشرايع ويدعون انها دلائل قطعية فهى غير مسلمة لهم فان

الوهم في الالهيات مزاحم قوي للعقل بحيث تشتبه كثيرا احكامه باحكامه ويتعسر جدا التميز بينهما ولا تخلص عن هذا الا بالرجوع الى ذلك المتمسك الوثيق· وليس له سوى ذلك طريق· ومن اقتحم البحر الخضم بدون السفينة فهو لا بد غريق ⁕ ولقد انصف من الفلاسفة من قال لا سبيل في الالهيات الى اليقين ⁕ وانما الغاية القصوى فيها الاخذ بالاليق والاولى ⁕ ونقل هذا عن فاضلهم ارسطو فان الدلائل التي اوردها على اصول معتقداتهم المخالفة لليقينيات الدينية وادعوا انها قطعيات وجوه الخلل فيها ظاهرة كما ستقف عليها بعون الله تعالى وانما وقعوا فيما وقعوا لانهم اوتوا من عند الله العزيز الحكيم فضل ذكاء وفطنة حتى تيسر لهم استنباط علوم يقينية لا شبهة فيها بمجرد افكارهم وانظار عقولهم مثل الهندسيات والحسابيات وما ينتمي اليهما والمنطق وغير ذلك وقد احسنوا في ذلك واجملوا وفاقوا ولاقوا بان يفضلوا ويعتقدوا فلم يشكروا لهذه النعمة الجزيلة وجعلوها وبالا على انفسهم فاعجبوا بآرائهم وعقولهم فحداهم ذلك الى ان يتعدوا حدود ما يجب للعاقل ان لا يتعداه ويتصدوا لما لا ينبغي للبشر ان يتصداه كما يشير اليه قوله تعالى ان الانسان ليطغى ان رآه استغنى ⁕ والذكاء وان هو شيء لا بد للانسان في الوصول الى سعادته منه لكنه مما يضل به كثير ويهدى به كثير وحين حسن ظن اقوام بهم بسبب اقتدارهم على استنباط تلك العلوم وجودة انظارهم وافكارهم فيها اعتقدوا حقية كل ما يقولون وان كان من قبيل ما يحكمون واذا اورد عليهم مواقع الزلل في مقاصدهم ومواضع

الخلل في دلائلهم تشبثوا في الذب عنهم باذيال الجدال والعناد وان عجزوا عن هذا ايضا حملهم حسن الاعتقاد بهم على ان يقولوا انهم مبرأون عن الزلل وكلامهم عن الخلل غاية الامر انا لا نصل الى كنه ما قصدوا وحقيقة ما اوردوا ولو هذا افراط في الاعتقاد بهم لا يليق بشانهم بل بشان الانبياء الثابت صدقهم بقطعي الدليل كيف وهم وان كانوا اذكياء اجلاء فمن غيرهم ايضا رجال وكثيرا ما نجد في كلامهم ما يحكم العقل ببديهته ان ليس لصحته مجال وخلاف ما يقتضيه العقل بلا خلاف محال وفيض الفياض لا ينقطع في كل حال ونحن نحمد الله تعالى على ان هدانا الى سواء السبيل ونتكل عليه وهو نعم الوكيل··

⁕ ثم ⁕ ان ما خالفوا فيه ارباب الشرايع اقسام · فمنها· ما يرجع الخلاف فيه الى مجرد الاصطلاح والتسمية كاطلاق بعضهم اسم الجوهر على الله تعالى مريدا به القائم بنفسه ونحن لا ننازعه عليه تعالى لانا نريد بالجوهر المتحيز بالذات او الممكن القائم بنفسه وهو عز شانه منزه عن التحيز والامكان واكثرهم يوافقونا في عدم اطلاق الجوهر عليه تعالى وستسمع الكلام في هذا ان شاء الله تعالى وهذا نزاع لفظي لا يفضي الى مخالفة في المعنى غير ان يقال هل يجوز شرعا اطلاق هذا اللفظ عليه تعالى باي معنى كان ام لا فان اسماء الله تعالى توقيفية على ما هو المختار لكنا الآن لسنا بصدد بيان مثل هذه الاحكام وليس له مناسبة بغرضنا هنا فانه من الفقهيات فلا ننازعهم فيه··

⁕ ومنها ⁕ ما خالف حكمهم فيه ظواهر ما يفهم من الشرايع لكن لهم عليه ادلة

⁕ انما خالفوا فيه ارباب الشرائع اقسام · فمنها · ما يرجع الخلاف فيه الى مجرد الاصطلاح والتسمية ⁕

⁕ منها ما خالف حكمهم فيه ظواهر ما يفهم من الشرائع

قطعية و نصوص الشرايع في خلافه غير قطعية اما منعا اوسندا ككثير من احكام علم الهيئة مثل كروية السموات و الارض و كيفية نضدها و ترتيبها وحركاتها و كيفية الخسوف و الكسوف و سببها وغير ذلك فانها امور تثبت عندهم اما بادلة قطعية هندسية او بارصاد تجري مجرى المشاهدات و ليس في الشرايع دليل قطعي الثبوت غير محتمل للتاويل على خلاف ماحكموا به وكيف يتصور وقوع امرين متعارضين قطعيين نعم ظواهر النصوص تدل على خلاف بعض احكامهم لكن باب تاويل الظواهر عند الحاجة مفتوح فلا نشتغل في هذا الكتاب بالبحث عن هذا القسم ايضا ؛

ومنها ما خالف حكمهم فيه الشريعة وليس لهم عليه دليل قطعي

ومنها ما خالف حكمهم فيه الشريعة وليس لهم عليه دليل قطعي و غرضنا الاصلي من وضع هذا الكتاب الرد عليهم في هذا القسم و هو على وجهين الاول . ان يودي حكمهم الى كفرهم لمصادمته ماثبت بالقطع من الشارع كالحكم بقدم العالم و نفي المعاد الجسماني فان ادلتهم على هذين المطلوبين وامثالهما كما ستقف عليه ضعيفة و حجج الشرع فيها قطعية . و الثاني ؛ ان لا يؤدي حكمهم الى كفرهم لعدم قطعية ادلة الشرع على خلافه كنفيهم الصفات الحقيقية عن الله تعالى زاعمين ان ثبوتها ينافي التوحيد فان نصوص الشرع دالة دلالة ظاهرة على ثبوتها لكنها محتملة للتاويل كما يأول النصوص الدالة على ثبوت الوجه و اليد و غيرهما له تعالى و لهذا وافقهم بعض المليين على هذا ؛ ثم لما كان من المقصود من وضع الكتاب اطلاع المعتقدين فيهم ماقصرت درجاتهم عنه و تنبيههم على انهم ليسوا بالمثابة التي

توهموها

توهموها والمثابة التي زعموها من تبرئتهم عن الخطاء و الزلل لم نقتصر على بيان خطائهم في المطالب بل نورد بعض ما اخطأوا في الدلائل وان كانت الدعوى حقة ليتبين لهؤلاء من عدة وجوه ان هذا الافراط في الاعتقاد بهم عن مجرد تقليد لا عن تحقيق و تسديدوا ان كثيرا من آرائهم عن ظن و تخمين لا عن علم و يقين ؛

المبحث الاول حدوث العالم و قدمه

فانه لاصل كبير يبتنى عليه من مهمات المعتقدات شيء كثير و قد تشعب الناس فيه شعبا و تحزبوا احزابا لو اشتغلنا بتفاصيل مذاهبهم و ما قيل فيها بما لها و عليها لطال الكلام وفات المرام فلنقتصر منها على ذكر ماهو الاقوى والاوثق ؛ و بغرضنا الالصق والاوفق ؛ فنقول ذهب جمهور المليين الى ان العالم بجملته وهو ماسوى ذات الله تعالى و صفاته من الجواهر و الاعراض علوية كانت او سفلية حادث اي كائن بعد ان لم يكن و ذهب جمهور الفلاسفة الى ان العقل الاول و الفلكيات اجرامها و عقولها و نفوسها بذواتها و صفاتها كلها قديمة الا الحركات الجزئية للاجرام و الاوضاع الشخصية التابعة لتلك الحركات و اما مطلق الحركة و الوضع فهما ايضا قديمان لان الافلاك لم تخل قط عن الحركة و لم ينفك الوضع عن الحركة و العنصريات اجسامها بموادها ومطلق صورها الجسمية و النوعية و مطلق صفاتها قديمة اذ حدوث المادة عندهم ممتنع كما سنتكلم عليه ان شاء الله تعالى و كذا خلو المادة عن نوع الصورة الجسمية و جنس الصورة النوعية و عن صفة ما و خصوصيات الصورتين

و الصفة حادثة · واما انواع الصورة النوعية فلا امتناع عندهم في حدوثها ولا قدمها اذ يجوز ان تكون الصورة النارية بنوعها حادثة بطريق الكون والفساد بان يفسد واحد من العناصر الثلاثة الاخر و يتكون منه النار بعد ان لم تكن موجودة اصلا و يجوز ايضا ان تكون مستمرة ازلا بتعاقب افرادها و اما النفوس الناطقة للانسان فلهم في حدوثها وقدمها خلاف فمذهب متقدميهم انها قديمة واستقر رأى متاخريهم على انها حادثة · ونقل عن افلاطون انه قال بحدوث العالم لكن اول بعضهم كلامه بانه اراد بالحدوث الحدوث الذاتي لا الزماني اذ الحدوث عندهم يطلق على معنيين · احدهما · المسبوقية بالعدم و هو الحدوث الزماني · والثاني · المسبوقية بالغير اي الاحتياج اليه وهو الحدوث الذاتي والعالم حادث بهذا المعنى بالاتفاق · وتوقف جالينوس في آخر عمره في حدوثه و قدمه · نقل عنه بعض الافاضل انه قال في مرض موته لبعض تلامذته اكتب عني انى ما علمت ان العالم قديم او حادث فالذى ثبت عنهم و تقرر حكمهم به قدم العالم ونحن لا نشتغل في هذا الكتاب باثبات مذاهب المليين لغنائه عنه بما فصله الائمة في كتبهم انما المراد تحقيق الكلام فيما ذهب اليه مخالفوهم و تمييز الحق عن الباطل في ذلك ·

اول ادلة الحكماء على قدم العالم

· فنقول · قد استدلوا على قدم العالم بحجج اربع · اولها · و هي اقواها ان العالم ممكن موجود بالاتفاق و كل ممكن موجود فله مؤثر بالضرورة فمؤثر العالم لا يخلو اما ان يكون قديما او حادثا والثاني باطل و الا لاحتاج الى مؤثر آخر و هكذا فيلزم التسلسل المحال فتعين ان مؤثره قديم فاذن لا يخلو اما ان

يستجمع

يستجمع في الازل جميع ما يتوقف عليه تاثيره فيه اولا فعلى الاول يلزم تاثيره فيه في الازل والا لزم تخلف المعلول عن علته التامة وهو محال فيكون العالم قديما او الا لزم الايجاد بلا وجود و هو غير معقول و على الثاني لا بد ان يتوقف تاثيره على شرط حادث محتاج الى مؤثر قديم لما ذكرنا فان يستجمع مؤثره في الازل جميع ما يتوقف عليه تاثيره فيه اولا والثاني يستلزم التسلسل المحال و الاول يستلزم قدم الحادث وهو محال و اما ان يكون مؤثر العالم مستجمعا في الازل جميع شرايط التاثير فيه و هو خلاف المفروض مع انه يستلزم المطلوب اعنى قدم العالم · و حاصل الكلام ان القديم يلزمه احد الامرين اما ان لا يكون له اثر او ان يكون اثره قديما و حين كان العالم اثر القديم لزم ان يكون قديما · و الاعتراض عليها من وجهين · الاول · النقض بما اعترفوا به من الحوادث فانهم و ان قالوا بقدم العالم فقد سلموا ان فيه حوادث كما علم مما ذكرنا في تفصيل مذهبهم كيف و الحوادث اليومية مما لا يتصور انكارها من عاقل فنقول لها مؤثر بالضرورة فمؤثرها اما ان يكون قديما او حادثا الى آخر ما ذكرتم من المقدمات فيلزم ان تكون الحوادث قديمة و لا يقول به عاقل · فان قيل · مقدمات الدليل انما تجرى في الحادث الذى لا تكون له شروط مترتبة الى غير النهاية غير مجتمعة في الوجود بان لا يكون له شرط اصلا فيلزم من حدوثه تخلف المعلول عن علته التامة او تكون له شروط مترتبة غير متناهية مجتمعة في الوجود فان المحال هو هذا التسلسل عندنا و اما على ما ذهبنا اليه من جواز صدور الحادث من

الاعتراض على وجوه قدم العالم

القديم بواسطة حوادث كل منها مسبوق بآخر الى غير النهاية مستندة سلسلتها
الى حركة سرمدية بان تكون للحادث مادة قديمة ، اما هيولى له * كالاجسام
الحادثة * او محل له * كهيوليات تلك الاجسام لصورها ولاستعداداتها المتعاقبة
وكاجرام الافلاك لحركاتها واوضاعها الجزئية وكالمجردات لصفاتها ان قلنا
بجواز حدوث الصفة لها ، او هيولى لمتعلقه * كهيوليات ابداننا للنفوس الناطقة
اذا قلنا بحدوثها فانه يتوارد على تلك المادة بواسطة الحركة الفلكية
السرمدية استعدادات متعاقبة لوجود هذا الحادث غير متناهية من جانب
المبدأ متفاوتة في البعد والقرب والضعف والقوة بالنسبة الى هذا الحادث
فاذا انتهت الى غاية القرب والقوة حدث الحادث بواسطتها من مؤثره
القديم فلا استحالة فيه اذ لا دليل على امتناع مثل هذا التسلسل * لا يقال *
الحركة التي جعلتموها واسطة في حدوث الحادث من القديم ان كانت
حادثة عاد الاشكال الى صدورها من القديم وان كانت قديمة بقي الاشكال
في صدور الحادث بواسطتها من القديم : لانا نقول : حركات الافلاك
ذات جهتين الاستمرار والتجدد فباعتبار الجهتين صارت صالحة لتوسطها بين
جانبي القدم والحدوث فمن جهة الاستمرار جاز صدورها عن القديم ومن جهة
الحدوث صارت واسطة في صدور الحوادث عن القديم : قلنا : ماذهبتم اليه باطل
من وجوه : اما الاول : فهو ان القول بتوارد استعدادات حادثة غير متناهية
على مادة قديمة كلام متناقض لان القديم يجب ان يكون سابقا على كل
حادث اذ المراد بالقديم ما لا يكون مسبوقا بالعدم وبالحادث ما يكون مسبوقا به

فلا بد ان يكون سابقا على كل واحد مما يصدق عليه الحادث وهذا
يوجب ان تكون له حالة يتحقق فيها سبقه على كل واحد مما يصدق عليه
الحادث اذ ما كان مقارنا مع واحد منها لا يصدق انه سابق على كل منها بل
على بعضها وهو ظاهر لضرورة العقل ، ويلزم من توارد الحوادث الغير المتناهية
عليه ان لا توجد له تلك الحالة بل مقارنته دائما مع بعض الحوادث وعدم
خلوه عنها في حال من احواله فلا يكون سابقا على كل فرد منها والمنافاة
بين دوام المقارنة مع بعض الافراد والسبق على كل فرد بديهية
ويعلم من هذا بطلان قولهم بعدم تناهي حركات الافلاك واوضاعها
بل بطلان عدم تناهي حوادث متعاقبة مع وجود قديم مطلقا اي سواء كانت
تلك الحوادث واردة على ذلك القديم عارضة له او لا ومنشأ شبهتهم
التباس حكم الوهم بحكم العقل فان شان الوهم ادراك الجزئيات ومعرفة
احكامها لا معرفة احكام الكليات فيتصور حوادث كثيرة متعاقبة متواردة
على قديم كل منها مسبوق بآخر ولا يرى فيه جهة امتناع ولا يقدر على
تصورها مفصلة غير متناهية حتى يعرف امتناعها فيقيسها على ما عرف حكمه
ويثبت لها ذلك الحكم واما العقل فمن شانه ادراك الكليات ومعرفة
احكامها فيحكم بامتناع التوارد المذكور بناء على حكم كلي هو انه كلما تواردت
الحوادث المتعاقبة الغير المتناهية على قديم لم يكن سابقا على كل فرد منها لكن
ممتنع عدم سبقه على كل فرد منها وهذا برهان متين جدا على بطلان مذهبهم
لا مجال للقدح فيه الا على طريق المكابرة والعناد (برهان آخر) اعم من

الاول لكنه ايضا مخصوص بابطال عدم تناهي امور بينها ترتب
ان يقال لو ترتب امور الى غير النهاية لزم تحقق احد المتضائفين
بدون الآخر وبطلانه ضروري * بيان اللزوم * ان الترتب
بين الشيئين معناه ان يكون احدهما سابقا والآخر مسبوقا والسابقية والمسبوقية
متضائفتان فلو ترتب الامور الى غير النهاية من جانب المبدأ مثلا لاعتبرنا سلسلة
من مسبوق ليس بسابق على شيء كالمعلول الاخير ففيه المسبوقية دون
السابقية والمفروض ان في كل من اجزاء السلسلة سابقية ومسبوقية ولا ينتهي
الى شيء له سابقية دون مسبوقية فتعينت مسبوقية المعلول الاخير بدون
مضائفها الذي هو السابقية اذ لا يمكن في المضايف الحقيقي ان يكون له مضافان
وان جاز ذلك في المشهور كاب واحد له ابنان بل قد يجب ذلك كالمتوسط
فانه يجب له طرفان · فان قيل · هذا انما يتم اذا كانت السلسلة منقطعة
من جانب المنتهى حتى توجد في منتهاها مسبوقية بدون سابقية · واما اذا
كانت غير منقطعة من الطرفين فلا يوجد شيء من اجزائها فيه مسبوقية
دون سابقية او بالعكس * قلنا * يتم فيها ايضا اذ اي جزء فرض من اجزائها
فالسابقية والمسبوقية فيه ليستا متضائفتين * فالمسبوقية في انها كانت مضافة الى
السابقية التي فيما قبله والسابقية مضافة الى المسبوقية التي فيما بعده فاي جزء
ناخذه من اجزاء السلسلة يجب ان يكون فيما قبله عدد السابقيات ازيد
بواحد من عدد المسبوقيات ليكون ذلك الواحد مضائفا للمسبوقية
التي فيه وكذا يجب ان يكون فيما بعده عدد المسبوقيات ازيد من

عدد

عدد السابقيات ليكون مضائفا للسابقية التي فيه وذلك انما يكون بانتهاء
السلسلة في الجانبين ليكون في بدايتها سابقية بدون مسبوقية تكون تلك
السابقية مضائفة للمسبوقية التي في الجزء الثاني منها والسابقية التي في الجزء
الثاني مضائفة للمسبوقية التي في الجزء الثالث وهكذا الى ان تكون السابقية
التي فيما قبل الجزء الماخوذ مضائفة للمسبوقية التي في ذلك الجزء والمسبوقية
التي فيه مضائفة للسابقية التي فيما قبله وهكذا من جانب المنتهى فتدبر ·
* فان قيل * نحن نعلم بالضرورة انه على تقدير عدم انتهاء السلسلة لا تتحقق
في جزء من اجزائها مسبوقية الا وتحقق فيما قبله سابقية صالحة لان تكون
مضائفة للمسبوقية التي فيه ولا توجد فيه سابقية الا وتتحقق فيما بعده
مسبوقية صالحة لان تكون مضائفة للسابقية التي فيه فما ذكرتم مخالف
للضرورة فلا يلتفت اليه · قلنا · نحن ايضا نعلم بالضرورة ان الشيء
اذا كان وحده مساويا لشيء لا يمكن ان يكون مع شيء آخر مساويا له واذا
كانت السلسلة غير متناهية ففي كل جزء منها سابقية ومسبوقية فعدداهما
فيما قبل الجزء الماخوذ متساويان بالضرورة فكيف يكون تلك المسبوقيات
مع المسبوقية التي في الجزء الماخوذ ايضا لتلك السابقيات وكذا في
السابقيات والمسبوقيات في العدد وكفى لبطلان مدعاكم استلزامه
لضرورتين متنافيتين (برهان آخر) اعم مما قبله لدلالته على بطلان وجود
امور غير متناهية مطلقا اي سواء كانت مترتبة اولا كالنفوس الناطقة على
رأي جمهور الفلاسفة وسواء كانت المترتبة مجتمعة في الوجود كالعلل

و المملولات و كالابعاد او لا كالحركات وهو برهان التطبيق * و تقريره انه لو حقق امور غير متناهية بفرض من واحد منها الى غير النهاية جملة و مما قبله بمتناه الى غير النهاية جملة اخرى ان كان عدم التناهي في جانب المبدأ و مما بعده بمتناه الى غير النهاية جملة اخرى ان كان عدم التناهي في جانب المنتهى ثم نطبق الجملتين على التقديرين بان نجعل مبدأيهما المفروضين في كل واحد من التقديرين متوازيين فان وقع بازاء كل جزء في الزائدة جزء من الناقصة كانت الناقصة في الاجزاء مساوية للزائدة فيها بل كان الجزء مساويا للكل في الاجزاء و امتناعه بين وان لم يقع ذلك بان يكون في الزائدة جزء ليس في الناقصة فتنقطع الناقصة حينئذ في الجانب الذي فرضت غير متناهية فيه و الزائدة لا تزيد عليها الا بمتناه و هو مقدار ما بين مبدأيهما المفروضين و لا شبهة في ان الزائد على المتناهي بقدر متناه متناه فيلزم انقطاع الزائدة ايضا و تناهيها في الجانب الذى فرضت غير متناهية * هذا حاصل ما ذكره المحققون في تقرير برهان التطبيق ثم حكموا بانه جار في الامور الغير المترتبة ايضا وجريانه فيها خفي لكن يظهر من سياق كلامنا في الابحاث الآتية في هذا المقام · و نقض هذا البرهان · اما اجمالا · فبمراتب الاعداد فانها غير متناهية مع جريان مقدمات البرهان باسرها فيها بان نقول نفرض جملة من اثنين الى ما لا يتناهى و اخرى من الف الى ما لا يتناهى ثم نطبق الجملتين و نرد المقدمات الى آخرها · و اما تفصيلا · فبان التطبيق ان سلم تأتيه في الامور المترتبة المجتمعة في الوجود فلا نسلم ذلك في الامور الغير المجتمعة

في

في الوجود او المجتمعة فيه الغير المترتبة · اما الاول · فلان تحقق التطابق بين اجزاء الجملتين يتوقف على وجودها معا في الخارج ليلزم من انطباق المبدأ على المبدأ انطباق الثاني على الثاني و الثالث على الثالث و هكذا فيتحقق التطابق في الخارج او على اقتدار العقل على ان يلاحظ اجزاؤهما مفصلة و يعتبر موازاة كل جزء من احدهما مع جزء من الاخرى ليتحقق التطابق في الذهن لكنه عاجز عن ذلك و لا يمكن له فاذا لم تكن الاجزاء موجودة معا في الخارج و لا يمكن للعقل ملاحظتها مفصلة لا يتصور تطبيق · و اما الثاني · فلانه لا يلزم حينئذ من وقوع جزء من هذه بازاء جزء من تلك وقوع الثاني بازاء الثاني و الثالث بازاء الثالث و هكذا بل يجوز وقوع اجزاء كثيرة من احداهما بازاء جزء واحد من الاخرى والعقل لا يقدر على ملاحظتها مفصلة و اعتبار التطبيق بينها كما ذكرنا و اعتبر بالحبلين الممتدين في جهة واحدة و بجملتين من الرمل · ففي الاول يكفي في حصول التطابق كون طرفيهما متوازيين و في الثاني لا يحصل الا بالملاحظة التفصيلية ثم اعتبار التطبيق و لهذا خصص الحكماء استحالة التسلسل في الامور المترتبة اما طبعا او وضعا المجتمعة في الوجود كالعلل و المملولات و كالابعاد · و الجواب · عن الاول انه لا يرد النقض بمراتب الاعداد على رأينا اذ لا معنى لاستحالة التسلسل الا انه لا يمكن وجود امور غير متناهية و مراتب الاعداد و ان كانت غير متناهية لكن لا يمكن وجودها عندنا اذ العدد عندنا من الامور الاعتبارية فلا يمكن وجوده في الخارج اصلا و في

الذهن غير متناه مفصلا ولا تسلسل في وجوده في الذهن كذلك مجملا
• وكذا لا يرد النقض على محققي الحكماء لان العدد وان كان موجودا
عندهم لكن لا يقولون بوجود الاعداد المترتبة الغير المتناهية اما في غير
الامور المجتمعة في الوجود فظاهر واما فيها فانهم وان قالوا بوجود تلك الامور
فيلزمهم وجود مراتب الاعداد الغير المتناهية لكن لا ترتب فيها لان
الاعداد عند محققيهم ليس بعضها جزأ لبعض بل هي انواع متباينة فان
العشرة مثلا ليست مركبة من واحد وتسعة ولا من اثنين وثمانية ولا من خمسة
وخمسة وغير ذلك بل كل منها مركب من الاحاد ومن صورة نوعية
مخصوصة فالاعداد الغير المتناهية في تلك الامور غير مترتبة فلا نقض عليهم
ايضا لعدم تخلف الحكم اعني استحالة ترتب الامور المجتمعة في الوجود* نعم
يرد النقض على من قال منهم بتركب الاعداد من الاعداد ان قال بعدم
تناهي النفوس الناطقة الموجودة ايضا • واعلم • ان معنى النقض جريان
الدليل بجميع مقدماته في شيء مع تخلف الحكم عنه فجوابه اما بمنع جريان
الدليل في صورة النقض لعدم صدق بعض مقدماته فيها واما بمنع تخلف
الحكم عنه فيها ونحن اجبنا عنه بمنع تخلف الحكم في صورة النقض
اذ حكمنا باستحالة وجود امور غير متناهية والحكم في مراتب الاعداد
كذلك وجميع المحققين اجابوا عنه بمنع جريان الدليل في صورة النقض
بناء على ان التطبيق في الاعداد لا يتحقق اذ ليس فيها جملتان في نفس الامر
تطبقان لكون الاعداد وهميات محضة هذا ان اريد من التطبيق في نفس

الامر

الامر وان اكتفى بالتطبيق الوهمي فاما ان يختار انه تنقطع الجملتان ولا يلزم
من ذلك تناهيها في نفس الامر بل في الوهم لعجزه عن تمام التطبيق او يختار
انهما لا تنقطعان ولا يلزم من ذلك تساويهما في نفس الامر لانه فرع
وجودهما في نفس الامر ويرد عليهم ان الجملتين ان لزم كونهما متحققتين
في نفس الامر بحيث يحصل التطبيق بينهما في نفس الامر فلا يتم الدليل
اذ لا يلزم استحالة وجود سلسلة واحدة غير متناهية اذ ليس هناك جملتان
متحققتان متطابقتان لتوقف ذلك على تباين الجملتين وانفصالهما والجزء مع
الكل ليس كذلك وحديث الحبلين والرملين على ما اورده للتوضيح
ضايع اذ لا مناسبة له بما نحن بصدده وان كفى كون الجملتين والتطبيق
بينهما وهميات فالدليل جار في مراتب الاعداد ايضا فيتم النقض على ان
ما ذكروه في ثاني شقي الرد على من اختيار عدم انقطاع الجملتين في الوهم باطل لان
ملاحظة الوهم الامور الغير المتناهية بالتفصيل محال قطعا فتنقطع الجملتان فيه قطعا
والجواب عن الثاني اي النقض التفصيلي ان مرادنا مما ذكرنا في الدليل
من تطبيق الجملتين وانقطاعهما او عدم انقطاعهما انهما في حد انفسهما اما
ان تكونا بحيث لو طبقهما مطبق لانطبقتا بتمامهما او لا وعلى الاول يلزم مساواة
الجزء مع الكل في الاجزاء وعلى الثاني يلزم انقطاع الناقصة قطعا اذ لا يتصور
عدم الانطباق بالتمام بعد التطبيق المفروض الا بان يكون في نفس الامر
في الزائدة شيء لو اريد بازائه شيء من الناقصة لم يوجد والملازمتان قطعيتان
ومستلزمتان لاستحالة وجود الامور الغير المتناهية مترتبة او لا ومجتمعة

في الوجود اولا ولا يقدح في هذا الاستدلال كون التطبيق في نفس الامر غير واقع بل كونه غير ممكن كما توهم وهذا كان يقال مثلا وجود شريك الباري تعالى محال لانه لايخلوا ما ان يكون بحيث لو وجد يقدر على منع الباري من ايجاد ما اراد على خلاف ارادته اولا والاول يستلزم عجز الباري وهو محال والثاني يستلزم عجز الشريك فلايكون شريكا للباري وهو خلف هذا استدلال صحيح لايقدح فيه ان وجود شريك الباري تعالى محال والمحال جاز ان يكون مستلزما للمحال واما الثاني من وجوه بطلان صدور الحادث من القديم بالطريق الذي ذكروه فهو ان القول باحتياج الحادث الى مادة سابقة عليه باطل لانه يستلزم احدامور ثلاثة وهي كون موجود في الخارج بلا تعين وتشخص في ذاته وكون اشياء كثيرة متفرقة في اقطار العالم شخصا واحدا او كون الهيولى حادثة والاولان ممتنعان في الواقع والثالث عندهم اما بيان اللزوم فهو ان هيولى هذا الحيوان مثلا لايخلوا اما ان تكون متشخصة اولا فان كان الثاني فهو الاول وان كانت متشخصة فلو مات ذلك الحيوان وتفتتت اجزوءه وطيرتها الرياح الى الشرق والغرب واكلت منها سباع الارض وطيور الجو وصارت اجزاءه منها هل بقيت شخصية تلك الهيولى بحالها اولا فان كان الاول فهو الثاني وان كان الثاني فهو الثالث لان الهيولى الاولى قد انعدمت بزوال تشخصها فتكون حادثة لان ماثبت قدمه امتنع عدمه واجزاؤها المتفرقة قد عرضت لها تشخصات متجددة فتكون هي ايضا حوادث محتاجة الى هيوليات اخر واما

بيان بطلان التوالى فالاول ببداهة العقل فانه حاكم ضرورة بان كل موجود في الخارج فهو في نفسه ممتاز عن جميع اغياره متخصص متعين في ذاته ولئن نازع منازع مكابرة في بداهته قلنا لايخلوا اما ان نفس تصور هذه الهيولى مثلا مانعة من الاشتراك فيها اولا وعلى الثاني يكون كلية فيكون الكلي نفسه موجودا في الخارج لا في ضمن فرد من افراده وهذا عندكم ايها القائلون باحتياج الحادث الى المادة باطل ايضا اذ من يقول بوجود الكلي الطبيعي في الخارج لايقول به الا في ضمن الافراد واما ما نقل عن افلاطون من وجود الكلي المجرد في الخارج فشيء لايعبأ به او كلامه مأول فتعين الاول فتعين الشخصية اذلا معنى للتشخص الا ما نفس تصوره مانعة من وقوع الشركة فيه وكذا الثاني فانه ايضا باطل ببداهة العقل بطلانا لايتصور ان يلتزمه عاقل ولهذا ابرأهم عنه بعض الافاضل وانسبهم الى التزام الاول مع ظهور بطلانه ايضا والثالث باعترافهم واما الثالث من تلك الوجوه فهو ان ماذكروا من صلوح الحركة السرمدية للتوسط بين جانبي القدم والحدوث باعتبار جهتى استمرارها وحدوثها ليس بصحيح الاعلى رأى من قال بوجود الكلي الطبعي في الخارج وهو مردود عند الجمهور وذلك لانهم اما ان يريدوا بجهة الاستمرار ان ماهية الحركة مستمرة فيرد ان الماهية غير موجودة اصلا فضلا عن الدوام والاستمرار وليس ايضا شيء متصفا بها في الواقع فكيف يكون واسطة في تحقق امر في الواقع واما ان يريدوا بها ان الحركة بمعنى التوسط وهي حالة بسيطة غير منقسمة ثابتة للمتحرك من المبدأ الى المنتهى غير مستقرة في حد

من حدود المسافة بل سيالة في تلك الحدود مستمرة وبجهة الحدوث ان الحركة بمعنى القطع وهى مايحصل فى الحس المشترك بواسطة سيلان الحركة بالمعنى الاول وسرعة انتقالها من حد الى حد من الامر الممتد المنقسم الى الماضى والمستقبل حادثة فيرد عليهم ان الحركة بمعنى القطع وهمية محضة فلا تصلح لهذا التوسط على قياس ماذكر *وقد يجاب عن هذا بان مرادهم بجهة استمرار الحركة استمرار تلك الحالة البسيطة في ذاتها فانها في كل فلك امر واحد شخصى مستمر من الازل الى الابد وبجهة حدوثها حدوث مايلزمها بواسطة عدم استقرارها من الاوضاع الجزئية *ويمكن ان يقال المراد باستمرار ماهية الحركة انه لازمان من الازمنة الاوشئ يصدق عليه ماهية الحركة موجود فيه *وقد صرح بعضهم بان ماهية الحركة مستمرة والظاهر ايضا من اضافة الحدوث الى الحركة حدوث نفسها لاحدوث لوازمها *ويدفع بان المتحقق من الحركة عندهم هو التوسط وهو في كل متحرك واحد بالشخص لاافراد له والحركة بالمعنى القطع لاتحقق لها ولالافرادها لتكون مستمرة او حادثة فلاحاجة لحمل مرادهم بجهة الاستمرار على استمرار ماهية الحركة بل يجب ان يحمل على استمرار ماهي الحركة بالحقيقة اعنى تلك الحالة البسيطة المستمرة وجهة الحدوث على حدوث لوازمها وتاويل العبارات امر بين وعلى هذا يندفع عنهم ما اورد عليهم من ان الاستمرار الازلى ينافي المسبوقية ضرورة والمسبوقية من لوازم ماهية الحركة وحقيقتها لكونها عبارة عن التغير من حال الى حال بل عن الكون الثانى وهذا لايتصور بدون المسبوقية ومنافي

اللازم

اللازم مناف الملزوم ضرورة والا لزم امكان تحقق الملزوم بدون اللازم مع ان لهذا الوجه دفع آخر وهو ان قولك المسبوقية لازمة ماهية الحركة ان اردت به انها متصفة بالمسبوقية بمعنى انها يصدق عليها انها مسبوقة فهو ممنوع وهذا كما انه لايصدق على ماهية الانسان انها جسم او ناطق وان اردت انه لاشئ من افرادها الا ويصدق عليه انه مسبوق فهو مسلم لكن لانسلم ان الاستمرار الازلى لنفس الماهية ينافى هذا بل ينافى استمرار شئ من افرادها *واورد عليهم الامام حجة الاسلام رحمه الله ان الحركة الدورية التى هى مستندة الحوادث حادثة ام قديمة فان كانت قديمة كيف صارت مبدأ لاول الحوادث وان كانت حادثة افتقرت الى حادث آخر ويتسلسل *وقولكم انها من وجه تشبه القديم ومن وجه تشبه الحادث فانها ثابتة متجددة اى هي ثابتة التجدد ومتجددة الثبوت *يرد عليه انها مبدؤ الحوادث من حيث انها ثابتة او من حيث انها متجددة فان كانت من حيث انها ثابتة فكيف صدر من ثابت متشابه الاجزاء شئ في بعض الاحوال دون البعض وان كانت من حيث انها متجددة فما سبب تجددها في نفسها فيحتاج الى سبب آخر البتة ويتسلسل هذا كلامه *وقد عرفت بما قررنا من المباحث وجه تفصيهم عن هذا وانهم لا يقولون بوجود حادث هو اول الحوادث بل الحوادث المستندة الى الحركة لا اول لها اذ الاوضاع الفلكية واستعدادات سائر الحوادث المترتبة على الحركات غير متناهية عندهم كما عرفت فلا يتوجه عليهم قوله ان كانت الحركة قديمة كيف

صارت مبدأ لاول الحوادث * الثاني * من وجهي الاعتراض على حجتهم
الاولى على قدم العالم الحل وله مسلكان * الاول * انا نختار ان مؤثر العالم
مستجمع في الازل جميع شرائط تاثيره فيه قولكم فيلزم تاثيره فيه في الازل
والا لزم تخلف المعلول عن علته التامة وهو محال . قلنا . لا نسلم استحالته على
الاطلاق بل اذا كان المؤثر موجبا بالذات واما اذا كان مختارا فلم لا يجوز ان
يتعلق ارادته في الازل بايجاد العالم بعد ان لم يكن موجودا واثر المختار لا يكون
الا على وفق ارادته فاذا لم يكن ايجاده في الازل مرادا لم يوجد فيه فصدر
الحادث من القديم المستجمع في الازل بشرائط التاثير فعليكم بيان امتناع
هذا اه وهذا التقرير مبني على جواز صدور القديم من المختار كما قال به بعض
المحققين واما اذا قيل بوجوب كون اثر المختار حادثا كما هو المشهور فنفصل
الكلام فيه من بعد ان شاء الله تعالى فتخلف المعلول عن مؤثره التام المختار
لازم لان المراد بالتخلف عدم تعقب المعلول للمؤثر بان لا يوجد اصلا
او يوجد بعد مهلة . فان قيل . استحالة ما ذكرتم بينة اذ لا شبهة في امتناع
ان يوجد الموجد لجميع شرائط الايجاد ولا يوجد الموجود سواء كان الايجاد
بالايجاب او بالاختيار كما انه لا شبهة في امتناع وجود حادث بدون موجد
فقبل وجود العالم اذا كان المريد والارادة وتعلقها بالمراد كلها موجودة
ولم يتجدد بعد ذلك شيء من الاشياء كيف تاخر عنها وجود العالم ثم حدث
بعد ذلك . وهذا في غاية الاستحالة . لا يقال . هذا الكلام يخالف ما نجده من
انفسنا لانا كثيرا ما نقصد الى شيء ونريد ان نفعله ثم لا نفعله عقيب حدوث

القصد بل قد نؤخره زمانا طويلا . لانا نقول . ذلك القصد ليس بارادة بل هو
عزم على الفعل وهو يكون قبل الارادة والفعل ولا يوجد الفعل بمجرده
فاما اذا تحققت الارادة ولم يكن هناك مانع من الفعل لم يتخلف عنها الفعل
البتة والكلام في الارادة اذ ليس في صانع العالم حالة شبيهة بعزمنا بل ليس
هناك الا الارادة . قلنا . ان ادعيتم العلم باستحالة ما ذكرنا بطريق النظر
فعليكم اقامة الدليل وما ذكرتم ليس الا اعادة المتنازع فيه بتغيير بعض
العبارات فان محصله ان تخلف الاثر عن المؤثر المختار مع استجماعه شرائط
التاثير محال وهذا اعين محل النزاع . وان ادعيتم العلم بها بطريق الضرورة
فهو ممنوع ودعوى الضرورة فيما خالفه الكثيرون الغير المحصورين
غير مقبولة . وما ذكرتم من عدم جواز تخلف مرادنا ارادتنا وهذا من
قبيل قياس الغائب على الشاهد المتفق على بطلانه . وانتم ايضا كثيرا ما
تتمسكون به كما اذا قال قائل نعلم بالضرورة استحالة كون احد عالما بجميع
الاشياء من غير ان يوجب ذلك كثرة فيه ومن غير ان يكون له علم زائد على
ذاته تقولون في جوابه هذا في علمنا ولا يقاس العلم القديم على العلم الحادث
* المسلك الثاني * انا نختار ان المؤثر ليس في الازل مستجمعا لجميع الشرائط
اذ من جملتها تعلق القدرة القديمة بايجاد العالم تعلقا مخصوصا ولم يحصل ذلك
التعلق في الازل بل تاخر الى وقت معين لحكمة لا يعلمها الا الله فاذا جاء
ذلك الوقت حصل هذا التعلق فتم الشرائط فحدث العالم . فان قيل .
العالم عبارة عن جميع ما سوى الله تعالى من الموجودات كما ذكر فالزمان

ايضا من العالم لانه من الموجودات فيلزم مما ذكرتم ان يكون للوقت وقت اي للزمان زمان يوجد فيه وهو باطل اتفاقا * قلنا هذا انما يلزم ان لو كان الزمان موجودا كما يزعمون وليس كذلك عندنا وما يذكرون لاثباته غير تام كما بين في موضعه * واعلم * ان الكلام في ان الزمان موجود ام لا وان ماهيته ماذا طويل جدا لو اشتغلنا بما قيل فيها وبيان الحق منها بالتفصيل لخرج البحث عن طور هذا الكتاب * وانما لم نجد لهم دليلا تاما على وجوده . واقوى ما يقولون فيه ان الحوادث بعضها بعد بعض بحيث لايجامع القبل البعد وكذا وجودها مع عدمها فاما ان يكون عروض هذه القبلية والبعدية لها لذاتها وهو باطل لان الاب مثلا كان ممكنا ان يكون بعد الابن نظرا الى ذاتيهما وكذا عدم كل حادث بالنظر الى وجوده واما لامر آخر يكون عروضها لاجزائه مقتضى ذاته دفعا للتسلسل وهو الزمان فان اجزاءه لايتصور ان يكون مجتمعة في الوجود بل ماهيته تقتضى التصرم والتقضى ولهذا اذا قيل لغيره من الحوادث هذا كان قبل ذلك يتوجه السوال بانه لم كان هذا قبل ذلك فان اجيب بانه كان هذا مع مجيء زيد وذلك مع مجيء عمرو ويتوجه انه لم كان مجيء زيد قبل مجيء عمرو وهكذا حتى اذا اجيب بانه كان هذا امس وكان ذلك اليوم انقطع السوال ولم يتوجه ان يقال لم كان امس قبل اليوم بل يكفي في هذا تصور الامس واليوم فلا بد ان يكون الزمان الذي هو معروضها الذاتي موجودا ازليا ابديا والا لزم ان يكون له عدم قبل وجوده او بعده قبلية لايجامع فيها

القبل البعد فلزم وجوده حال عدمه وان يكون له زمان آخر لما عرفت وفيه نظر * اما اولا * فلانا لا نسلم ان عروض هذه القبلية والبعدية للحوادث بعضها مع بعض ليس لذواتها وكذا عروضها لعدمها ووجودها لكن يمنع لزوم الانتهاء الى ما يكون عروضها لاجزائه مقتضى ذاته ولم لايجوز ان يكون عروضهما لبعض الحوادث بعضها مع بعض بارادة الفاعل او بسبب آخر من الاسباب كعروض سائر صفاتها وعروض قبلية عدمها السابق بالنسبة الى وجودها بسبب امتناع تعدد الذوات القديمة مع وجود الواجب * ودعوى ان هذا الانتهاء ضروري غير مسموعة * فان قالوا لا معنى لقبلية حادث بالنسبة الى حادث الآن الاول وجد في وقت سابق على وقت وجود الثاني ولبعديته الا انه حدث في وقت لاحق بالنسبة الى وقت وجود الثاني فثبت ذلك الانتهاء * قلنا ممنوع فان معنى القبلية والبعدية بين الحوادث بعضها مع بعض وبين عدمها السابق مع وجودها وبين اجزاء الزمان بعضها مع بعض وعدم الزمان ووجوده على تقدير حدوثه واحد لايتفاوت . ولامجال للمعنى الذي ذكروه في الاخيرين والا لزم ان يكون للزمان ولعدمه ايضا زمان وكذا وجود الواجب قبل وجود الحوادث ولا مجال لذلك المعنى فيه والا لزم ان يكون وجود الواجب في زمان وهو باطل اتفاقا فظهر ان معناها ليس مما يكون الزمان داخلا فيه او لازما له الا ان العبارات التي يعبر بها عن ذلك المعنى توهم لزوم اعتبار الزمان فيه لكن لا عبرة بايهامها اذ لا تتفاوت العبارات

في الصور الاربع المذكورة ولايصح اعتبار الزمان في ثلاث منها كما بينا * واما ثانيا ، فلان القبلية والبعدية من الاعتبارات العقلية الصرفة لا من الاوصاف الخارجة والالزم اجتماع القبل والبعد في الخارج وهذا خلف فلا يقتضيان وجود معروضها الا في العقل ان سلم الوجود العقلي ، ووجه اللزوم انهما معنيان اضافيان متكافيان في الوجود الذهني والخارجي فوجود احدهما اينما تحقق يستلزم وجود الآخر ان ذهنا فذهنا وان خارجا فخارجا ووجودهما معا يستلزم وجود معروضيهما معا بالضرورة وهم ايضا معترفون بان الزمان بمعنى الامر الممتد الذي يمكن ان يفرض له اجزاء بعضها قبل وبعضها بعد امر موهوم لاوجود له في الخارج وانما الموجود فيه شئ بسيط غير قار مسمى بالآن السيال يحصل في الخيال من سيلانه وعدم استقراره ذلك الامر الممتد كما قلنا من الحركة فقد اعترفوا بان ما هو معروض هذه القبلية والبعدية ليس موجودا في الخارج وما ادعوا وجوده في الخارج لايتصور فيه قبلية وبعدية فلا يتم استدلالهم وغاية ماذكر لتفصيهم عن هذا ان هذا الامر الممتد وان لم يوجد في الخارج الا انه بحيث لو فرض وجوده فيه وفرض له اجزاء بالفعل كان بعضها البتة متقدما على البعض فانا ندرك القبل امتدادا الى الازل ونحكم على اجزاء ذلك الامتداد بان بعضها متقدم على البعض بحيث لايتصور اجتماعها لو وجدت في الخارج وان يكون الممتد في العقل كذلك الادراك الا اذا كان في الخارج شئ غير قار الذات يحصل في العقل بحسب استمراره وعدم استقراره ذلك الامر الممتد كما يتخيل من

القطرة النازلة خط مستقيم ومن الشعلة الدوارة خط مستدير والمراد بمعروض القبلية والبعدية متعلقهما مجازا اي ما هو سبب لعروضهما وهو ذلك الموجود السيال لا المعروض الحقيقي لهما * فانظر في هذا الكلام بدقيق التامل انه هل هو تحقيق قطعي ام محتمل لان يقال ان قولهم لا بد في الخارج من امر غير قار يحصل منه في العقل ذلك الامر الممتد مجرد ادعاء * ولم لايجوز ان يحصل لا عن موجود كما في كثير من المحتملات او عن موجود قار بحسب ماله من السبب والاضافات وربما التجأوا في وجود الزمان الى دعوى الضرورة متمسكين بان من لا يتاتى منهم النظر كالصبيان واجلاف العوام يقسمونه الى الساعات والايام والشهور والاعوام وهذا دليل على علمهم بوجوده وليس بشئ لان القسمة لاتدل على العلم بوجود المقسم ولا على وجوده في الخارج فان المعدوم يقسم الى الممكن والممتنع والعدم يقسم الى الواجب والممكن والممتنع الى غير ذلك بل نقول المقسم في ما نحن فيه غير موجود قطعا لانه الامر الممتد المتوهم الذي اعترفتم انتم ايضا بعدم وجوده كيف ولو جاز ان يكون هذا الحكم ضروريا مع اشتغال كل العقلاء به وتوجههم التام اليه وانظارهم الدقيقة ومنازعاتهم الطويلة فيه ثم خفاؤه على اكثرهم لكان الضروري اخفى بكثير من النظريات * ودعوى ان انكاره يجري مجرى انكار الاوليات مكابرة جدا وسنعود الى الكلام في الزمان بما اذا تحققته ينفعك في هذا المقام * فان قيل * اعتراضكم الثاني عن اصله ساقط لان مبناه على ان المؤثر ليس في الازل مستجمعا لجميع شرائط التاثير وهو الشق الثاني

من التردد في تقرير البرهان وقد ابطلناه هنالك * قلنا ۰ هذا دفع لما ذكرتم في ابطال هذا الشق وبيان لبطلانه فان قولكم ان توقف تاثير القديم في العالم على شرط حادث فاما ان يكون جميع شرائط هذا الحادث في الازل متحققة او لا والاول يستلزم اللوازم المستحيلة ممنوع فان الشرائط للحادث هنا هو تعلق الارادة وهو لا يتوقف بعد تحقق الارادة على شيء آخر ومع هذا يجوز تخلفه عن الارادة * فان قيل ۰ هذا التعلق ان حدث لا عن سبب لزم امكان وجود العالم ايضا لا عن سبب وهو باطل قطعا وان حدث بالاختيار انتقل الكلام اليه ويتسلسل وان حدث لا بالاختيار فتكون الامور الحاصلة قبله موجبة له فيلزم جواز تخلف المعلول عن علته الموجبة له بالذات وهذا ايضا باطل اتفاقا * قلنا ۰ التعلق ليس امرا موجودا بل هو اعتباري عقلي ولا يلزم تساوي احكام الاعتبارات واحكام الموجودات فلا يلزم من جواز حصوله بلا سبب جواز وجود ممكن بلا سبب ولا من امتناع التسلسل في الموجودات امتناعه في الاعتباريات على انه يجوز ان يكون اختيار الاختيار نفس الاختيار فلا يلزم التسلسل ولا من جواز تخلف الاعتباري عما يقتضيه جواز تخلف الموجود عن علته هذا * وقد يقال * البداهة شاهدة بان كل حادث وجوديا كان او اعتباريا يحتاج في حدوثه الى سبب يخصصه بوقت حدوثه وليس ببعيد ۰ وسيجيء في المبحث الرابع عشر ان شاء الله تعالى تتمة هذا الكلام * لا يخفى عليك ان مبنى الوجه الثاني من الجواب عن اصل دليلهم جواز كون صانع العالم مختارا لا موجبا بالذات وهم ينكرونه

ويحتجون

ويحتجون عليه بادلة كثيرة فالحاجة ماسة الى ما هو الاقوى منها والتكلم عليه ليظهر صحة الجواب * فمنها * وهو عمدتها والموثوق به عندهم انه تعالى لو كان فاعلا بالاختيار فلا شك ان اختياره امر ممكن فلا يخلو اما ان يحتاج حصوله الى مرجح او لا والاول يستلزم التسلسل لانا ننقل الكلام الى مرجحه ومرجح مرجحه الى غير النهاية والثاني يستلزم استغناء العالم عن الصانع تعالى فينسد باب اثبات الصانع واللازمان باطلان قطعا * والجواب * انا نختار انه يحتاج الى مرجح لكن مرجحه قديم وهو العلم الازلي بترتيب حكمته ومصلحته على احداث العالم فلا يحتاج الى مرجح آخر لان علة الحاجة الى المرجح عندنا هو الحدوث لا مجرد الامكان فعليكم بيان امتناع تخلف الاختيار عن مرجحه ولامتناع تخلف الفعل عن الاختيار وما زدتم فيه على ان قلتم هذا الاختيار ان كان ازليا لزم كون العالم ازليا لامتناع تخلف المعلول عن علته التامة وان كان حادثا ننقل الكلام الى سببه حتى يتسلسل وقد عرف مما سبق توجه المنع على الملازمتين فلا حاجة الى الاعادة او نختار انه لا يحتاج الى مرجح * وقولكم يلزم استغناء العالم عن الصانع باطل فان بين وجود ممكن لا عن موجد وبين وجوده عن موجد مختار لا بداعية تدعوه اليه غير ارادته بونا بعيدا والاول هو المحال بالضرورة وهو المراد بما اشتهر من ان الترجيح بلا مرجح باطل والثاني غير مستلزم له ولا ممتنع آخر بل يجد كل احد من نفسه ان له صفة من شانها ترجيح احد طرفي مقدوره من قيامه وقعوده وسائر حركاته من غير داعية في كل جزئي

من محقراتها و يعلم انه اذا غلبه عطش مفرط او قصده سبع او عدو مهلك فحضر عنده اناء ماء او عن له طريقان متساويان في التنجي عما فيه لم يتوقف عن مباشرة احدهما الى الاطلاع على المرجح فيه حتى يؤدى الى هلاكه بل يختار احدهما من غير شعور بوجه رجحان فيه على الآخر ولا يعلل ترجيح هذه الصفة لاحد الطرفين بشئ * ولا يقال * لم تعلقت الارادة بهذا الطرف دون الطرف الآخر مع تساويهما في جواز تعلقها بهما كما لا يعلل الايجاب الذاتى • ولا يقال لم اوجب الموجب هذا دون ذاك بل لو كانت مما يجرى فيها التعليل و السوال المذكور ما كانت ارادة بل ماهية اخرى فمن ادعى ان ذلك الشعور ضرورى غايته انه لا يشعر بذلك الشعور او ينساه بعد ذلك وارتكب ان كل من يتكلم يلاحظ مرجحا في كل حرف يتلفظ به على حرف آخر يحصل به ايضا ما قصده من المعنى و فى تمديد كل حرف الى حد على تمديده الى حد آخر وفي امثال ذلك مما لا يحصى في حالة واحدة فقد ناسب ان ينسب الى المكابرة الظاهرة مع ان عليه اثبات ذلك بالبرهان و انى له هذا و مفزعه دعوى الضرورة الغير المسموعة * ومنها * انهم قالوا لا معنى لكون الفاعل مختارا الا موجبا لانه لو استجمع جميع ما يتوقف عليه تأثيره مما سميتموه ارادة واختيارا و غير ذلك وجب ضرورة صدور الاثر عنه لامتناع تخلف الاثر عن المؤثر التام فيكون موجبا وان بقي شئ منها امتنع صدور الاثر عنه لامتناع وجود الموقوف بدون الموقوف عليه فلا يكون فاعلا • والجواب * بعد تسليم امتناع تخلف الاثر عن المؤثر التام المختار ان

الوجوب

الوجوب بالاختيار لا ينافى كونه مختارا بل يحققه و النزاع انما هو في كونه موجبا بالذات اى من غير قدرة وارادة فان اعترفتم بكونه موجبا بواسطتها فلا نناز عكم فى التسمية • ومنها • ان المختار لا بد له من القدرة و نسبة القدرة الى طرفى المقدور اى وجوده وعدمه على السواء فلو كان فاعلا بالاختيار لزم جواز كون عدم الشئ اثره واللازم باطل لانه نفي محض فلا يكون الوجود ايضا اثره والا لفات ذلك الاستواء * والجواب * ان منع النفى المحض لا يصلح اثرا فان عدم المعلول اثر لعدم العلة * ولهم ان يقولوا نحن لا ننكر ان يكون العدم اثر الشئ على الاطلاق بل ننكر ان يكون العدم السابق على وجود المقدور اثر للفاعل المختار كما هو اللازم من مذهبكم * وحجتنا ان هذا العدم ازلى واثر المختار يجب ان يكون حادثا لانه مسبوق بالقصد اذ القصد الى ايقاع الواقع ممتنع فيكون الاثر فى حال القصد معدوما و بعده موجودا و هو معنى الحادث * ويجاب عنه بانه ان اريد بسبق القصد على الاثر السبق الزمانى فلا نسلمه ولا بد له من دليل • وماذكر من ان القصد الى ايقاع الواقع ممتنع ان اريد به الواقع قبل القصد فمسلم لكن لزوم هذا من كون الشئ اثر المختار ممنوع وان اريد به الواقع بهذا القصد فلا نسلم امتناع القصد اليه وان اريد بسبق القصد على الاثر السبق الذاتي كسبق حركة الاصبع على حركة الخاتم فهو مسلم لكنه لا يلزم منه الحدوث الزمانى لتنافى ازلية اثر المختار * ولهم دفع هذا الجواب بان معنى القصد الى تحصيل الشئ و التاثير فيه لا يعقل الا حال عدم حصوله كما ان ايجابه لا يعقل الا حال حصوله و ان كان سابقا عليه بالذات

و هذا المعنى ضروري لا يتوقف الا على تصور معنى القصد كما ينبغي فالقول بان سبق الايجاد قصدا على وجود المعلول كسبق الايجاد ايجابا عليه في انه سبق بالذات لا بالزمان و لا فرق بينهما فيما يعود الى السبق واقتضاء العدم بعيد و كذا القول بان سبق القصد على الايجاد كسبق الايجاد على الوجود فان القصد اذا كان كافيا في وجود المقصود كان معه و اذا لم يكن كافيا فيه فقد يتقدم عليه زمانا كقصدنا الى افعالنا فان الوجدان عند الرجوع الى معنى القصد يرد هذين القولين * فالجواب التام عن هذا الدليل * ان معنى كون الفاعل مختارا انه بحيث ان شاء فعل و ان لم يشاء لم يفعل لا انه ان شاء الفعل فعل و ان شاء عدم الفعل لم يفعل فلا يلزم ان يكون العدم اثرا له بل ان لا يكون اثرا له * و منها ان كون صانع العالم مختارا نقص فيه لان خلق العالم و افاضة وجود الممكنات و كمالاتها جود واحسان فيجب ان يلزم ذاته تعالى و كونه مختارا يفضى الى جواز انفكاك الجود و الاحسان عنه وهذا نقصان فيه تعالى عن ذلك علوا كبيرا * وايضا الفعل الاختيارى لا يكون الا لغرض والغرض لا يكون الا ما يكون حصوله اولى بالنسبة الى الفاعل من عدم حصوله فلو كان البارى تعالى فاعلا بالاختيار لزم استكماله بالغير الذى هو ذلك الغرض تعالى عن ذلك * والجواب عن الاول * انا لا نسلم ان الجود بدون الاختيار ابلغ منه مع الاختيار في كونه كمالا و عدمه نقصانا بل نقول مركوز في العقل ان الثانى اكمل و فاعله افضل و اولى باستحقاق الحمد و الشكر حتى حكم بعضهم بان الفاعل

لا يستحق

لا يستحق الثناء لاجل افعاله الغير الاختيارية اصلا و اعتبر بالثوب و بمن يلبسه العريان ايهما افضل و احق للحمد و الشكر . وعن الثانى . انا لا نسلم لزوم الغرض في فعل المختار و دعوى الضرورة فيه غير مقبولة نعم يلزم ترتب الحكمة و المصلحة على فعل البارى تعالى لئلا يكون عبثا لكن فرق بين الغرض و المصلحة كما تبين في موضعه و لو سلم فلم لا يجوز ان يكون الغرض ما هو الاولى بالنسبة الى الغير مع استواء حصوله وعدم حصوله بالنسبة الى الفاعل لابد لنفيه من دليل . ومنها . ان العالم قد ثبت قدمه بالدلائل و القديم لا يصلح ان يكون اثرا للمختار لما مر فلزم ان يكون صانعه موجبا بالذات * و الجواب * رد تلك الدلائل بطريقه كما سياتى بعض ذلك و البواقي مبينة في مواضعها * و لا يخفى عليك انه لا يجوز الاستدلال هنا بالدليل الذي مر لانه كان مبنيا على كون الصانع تعالى موجبا بالذات فلو استدل على كونه موجبا بالذات بهذا الدليل لزم الدور وان الدليل الثاني و الثالث لو تما لدلا على امتناع كون فاعل ما مختارا سواء كان واجبا او ممكنا بخلاف البواقي فانها مختصة بالواجب *

* الحجة الثانية على قدم العالم *

لهم فيها طريقتان احداهما تحقيقية والاخرى الزامية * اما التحقيقية . فهى موقوفة على تمهيد مقدمة وهي انهم حصروا التقدم في اقسام خمسة (الاول) التقدم بالعلية وهو تقدم العلة التامة على معلولها كتقدم النار على السخونة فان السخونة و ان لم تنفك عن النار ابدا بل يمتنع انفكاكها عنها لكن بينهما معنى يصح

عند العقل ان يقال وجدت النار فوجدت السخونة ويمنع ان يقال وجدت السخونة فوجدت النار فذلك المعنى هو التقدم العلى (الثانى) التقدم بالطبع وهو كون الشئ بحيث يحتاج اليه الآخر لكن لا يكفى في وجوده سواء كان داخلا في ماهيته كتقدم الواحد على الاثنين اولا كتقدم سائر العلل الناقصة الخارجة (الثالث) التقدم بالزمان كتقدم نوح على محمد عليهما السلام فان نوحا كان فى زمان سابق على محمد صلى الله عليهما وسلم (الرابع) التقدم بالشرف كتقدم العالم على الجاهل (الخامس) التقدم بالرتبة بان يكون شئ اقرب الى مبدأ معين من آخر سواء كان ذلك بحسب العقل كترتب الاجناس والانواع في الصعود والنزول فان لكل منها مرتبة في العموم والخصوص لا يمكن عند العقل ان يتغير منها الى مرتبة اخرى او بحسب الوضع كترتب الامام والمأموم فانه ممكن ان ينتقل كل منهما الى مكان الآخر فبنوا على هذه المقدمة الدليل على قدم العالم بوجهين * الاول * ان الزمان قديم ويلزم منه قدم العالم اما الملازمة فلان الزمان من العالم مع انه عبارة عن مقدار الحركة المستلزمة للوضع فيلزم قدم المتحرك والحركة والوضع واما صدق الملزوم فلان الزمان لو كان حادثا فبالضرورة يكون عدمه مقدما على وجوده وهذا التقدم لا يكون بغير الزمان لان المتقدم فيما عداه من الاقسام جائز الاجتماع مع المتاخر بل في بعضها واجب الاجتماع معه وعدم الشئ ممتنع الاجتماع مع وجوده واذا كان هذا التقدم بالزمان فلزم ان يكون الزمان موجودا حين ما كان معدوما واستحالته اجلى البديهيات

وان

وان يكون للزمان زمان اذ المتأخر بالزمان معناه انه موجود في زمان لاحق بزمان المتقدم والمفروض ان وجود الزمان متأخر عن عدمه بالزمان وهذا ايضا مسلم البطلان واذا كان حدوثه مستلزما للمحال ثبت قدمه وهو المطلوب * الثاني * ان العالم لو كان حادثا لكان صانعه متقدما عليه بالاتفاق فهذا التقدم اما بقدر متناه فيلزم حدوث الصانع اذ لا معنى لتقدمه بقدر متناه الا انه لم يكن موجودا قبل هذا القدر ولا نزاع في بطلانه اما بقدر غير متناه فيلزم قدم الزمان اذ لا معنى لذلك الا تحقق قبليات متقدمة متعاقبة لا اول لها فيلزم قدم الجسم المتحرك والحركة والوضع لما ذكرنا في الوجه الاول * والاعتراض على الوجهين انهما مبنيان على وجود الزمان وهو غير ثابت وما استدلتم به عليه قد عرف حاله فيما سبق وايضا هما مبنيان على الحصر المذكور وهو ممنوع وسنده تقدم اجزاء الزمان بعضها على بعض فانه ليس بزمان والا لكان للزمان زمان ولزمانه زمان الى غير النهاية ولا بالوجوه الاربعة الاخر لانه يجوز في جميعها اجتماع المتقدم والمتأخر ولا يجوز هذا فى اجزاء الزمان وايضا اجزاء الزمان متشابهة في الحقيقة فلا يكون كون بعضها محتاجا اليه او اشرف بالنسبة الى بعض آخر اولى من العكس فلا يكون تقدمها بالعلية او بالطبع او بالشرف وليس تقدمها موقوفا على اعتبار مبدأ وقربها اليه بل هو بالنظر الى ذاتها فلا يكون بالرتبة فيكون قسما سادسا فبطل الحصر في الخمسة وليس لهم دليل عليه الا استقراء ناقص ووجه ضبطه قاصر * وعلى ما قررنا اندفع ما قيل

ان تقدم اجزاء الزمان بعضها على بعض رتبي * الا ترى انه اذا ابتدئ من الماضى كان الامس متقدما على اليوم واذا ابتدئ من المستقبل كان متأخرا عنه وذلك لان التقدم الرتبي لا يتحقق الا باعتبار مبدأ كما تبين من تفسيره ويتبدل بالاعتبار ولا شبهة ان للامس تقدما على اليوم بوجه لا يصلح ان يصير متأخرا بذلك الوجه بشئ من الاعتبارات غاية الامر ان يكون له تقدم بوجه آخر صالح لان يتبدل بتبدل الاعتبار ولا امتناع في اجتماع قسمين واكثر من التقدم في شئ واحد والكلام في التقدم بالوجه الاول لا الثانى وهم يقولون في دفع هذا السند ان هذا التقدم ايضا من التقدم بالزمان لكن لا بزمان آخر حتى يلزم التسلسل بل بنفس هذا الزمان بل نقول التقدم الزمانى اولا وبالذات ليس الا بين اجزاء الزمان وغيرها انما يوصف به بالواسطة والعرض لوقوعه فى زمان متقدم * وتحقيقه ان التقدم الزمانى قبلية يمتنع فيها اجتماع المتقدم والمتأخر لا ما يكون المتقدم في زمان سابق على زمان المتأخر وهذا المعنى لا يتحقق بدون الزمان فان كان المتقدم والمتأخر من اجزاء الزمان فلا حاجة لهما الى زمان آخر لان امتناع الاجتماع بين اجزاء الزمان انما هو من ذواتها اذ ماهيته مقتضية للانقضاء والتصرم وان كانا من غيرها فلا بد لهما من زمان ليعرض بينهما هذا المعنى بواسطته بان يقع احدهما في زمان سابق والاخر فى زمان لاحق لان غير الزمان من الاشياء التى بينها قبلية وبعدية لا يمتنع نظرا الى ذواتها اجتماعها الا ترى ان الامس واليوم

نظرا الى حقيقتها يقتضيان ان يمتنع اجتماعهما بخلاف الاب والابن فانهما نظرا الى حقيقتهما لا يقتضيان ان لا يجتمعان ولا ان يكون ذات الاب متقدما بل يجوز ان يكونا معا او ان يكون ذات الاب متاخرا ولهذا ينقطع السوال عن لمية التقدم اذا انتهى الى اجزاء الزمان كما ستقف وهذا مع انه كلام على السند الاخص فلا يجديهم ابطاله * فيه نظر * اما اولا فلانهم اما ان يدعوا ان حقيقة اجزاء الزمان كما يقتضى امتناع اجتماعها يقتضى ايضا ان يكون المتقدم بعينه متقدما بحيث يمتنع ان يكون متاخرا عما وقع متاخرا عنه لم يكتفوا بمجرد دعوى اقتضاء امتناع اجتماعها المستلزم لتقدم بعضها على الاطلاق على البعض فان كان الاول معناه ان اجزاء الزمان متماثلة في الحقيقة والامثال يجوز على كل منها ما يجوز على غيره ويمتنع عليه ما يمتنع عليه فلا يكون تعين بعضها لوجوب كونه متقدما والآخر لوجوب كونه متاخرا اولى من العكس وحديث الامس واليوم كاذب لان هذا الاقتضاء انما هو بالنظر الى مفهومها لا الى حقيقتهما * والتوضيح بانتهاء السوال الى الزمان امر اقناعى لا برهاني كما سننبه عليه فلا يفيد فى امثال هذه المطالب وان كان الثانى معناه ان غير الزمان من الاشياء لا يقتضى نظرا الى حقيقتها امتناع اجتماع اجزائها فان الحركة وسائر الامور الغير القارة وكثير من المتنافيات يقتضى ذلك فلا يكون هذا المعنى مخصوصا بالزمان فلا يلزم من تحققه حيث كان تحقق الزمان فلا يكون تقدم مقدم تلك الامور زمانيا فلزم بطلان حصرهم * فان قيل * ماهية الزمان متصلة في حد ذاتها لا جزء لها بالفعل بل بالفرض

فاذا افرض العقل لها اجزاء فليس تقدم بعضها على بعض صفة موجودة فى الخارج قائمة ببعض اجزائها بل هو يعرض له فى العقل فاذا تصورنا ماهية الزمان كفانا ذلك فى تصور تقدم بعض اجزائه على بعض بل فى التصديق بذلك بخلاف تصور اجزاء الحركة مثلا فانه غير كاف فى تصور تقدم بعضها على بعض بل انما يتصور وقوع بعضها فى زمان متقدم وبعضها فى زمان متأخر يدلك على ذلك توقف السوال عند الوصول الى اجزاء الزمان كما نبهناك عليه فان قلت فمع ماذكر ان تماثل تلك الاجزاء مانع من تخصيص بعضها بالتقدم وبعضها بالتأخر لان هذا انما يلزم ان كانت تلك الاجزاء موجودة فى الخارج واما الامر المتصل فى حد ذاته الذى هو الزمان اذا عرض له الانفصال الفرضى فانه يلزم كون بعض اجزائه المفروضة قبل بعض آخر منها فى العقل لذواتها المتصرمة المفروضة فى ماهية هى عدم الاستقرار والاتصال المتجدد * قلنا * هذا الكلام فاسد من وجوه * الاول ٠ ان مجرد عروض التقدم لبعض اجزاء الزمان فى العقل لا فى الخارج لا يوجب ان يكون تصور الزمان بل تصور اجزائه كافيا فى تصور تقدم بعض اجزائه على بعض فضلا عن كونه كافيا فى التصديق بذلك اذ كثير من العوارض العقلية لا يكفى تصور معروضها فى تصورها ولا فى التصديق بثبوتها ٠ الثانى ٠ ان ماذكر جاز فى الحركة اذ يلزم منه ان يكون ماهيتها ايضا متصلة فى حد ذاتها لا جزء لها بالفعل لان الزمان والحركة متطابقان عندهم ولو كان لاحدهما اجزاء بالفعل دون الآخر بطل التطابق فاجزاؤها لا تكون الا بحسب فرض العقل ويكون عروض التقدم لبعضها

هناك

هناك فلو صح ماذكر لكان تصور ماهيتها كافيا فى تصور تقدم بعض اجزائها بل فى التصديق بذلك فلا يصح قول ذلك القائل بخلاف تصور اجزاء الحركة الى آخره ويكون قوله يدلك على ذلك توقف السوال معارضا باول كلامه لانه يدل على توافق الحركة والزمان لا على تخالفهما كما بينا

٠٠ فان قلت ٠ حقيقة الزمان ليست الا التصرم والتقضى شيئا فشيئا على الاتصال ولا شك انه اذا عرض التصرم وعدم الاستقرار اجزاء لم يحتج العقل فى الحكم بتقدم بعضها على بعض الى خارج عنها بخلاف ما له ماهية وراء مفهوم التصرم وعدم الاستقرار اذ لا بد هناك من تصور امر خارج عنها فهو مغاير للتصرم والتقضى فهو متصرم ومتقض بواسطة التصرم والتقضى واما نفس التصرم والتقضى فهى متصرمة ومتقضية بذاتها لا بامر آخر فظهر الفرق بين الزمان والحركة وان عروض التقدم والتأخر لاجزاء الزمان بذاتها دون اجزاء الحركة ٠ قلت ٠ المنع فى ماذكرت ظاهر اذ لا نسلم ان ماهية الزمان هى نفس عدم الاستقرار بل له ماهية اخرى يعرضها عدم الاستقرار اذ الزمان معدود من اقسام الكم ولا قائل بان عدم شئ من الاشياء استقرارا كان او غيره من الكم ولا صحة للقول به ٠ الثالث ٠ انه لو سلم ان ماذكر يوجب ان يكون تصور الزمان كافيا فى التصديق بتقدم بعض اجزائه على البعض ولا شبهة فى انه لا يلزم الا ان يكون بين اجزائه تقدم وتاخر على الاطلاق ولا يدل قطعا على تعين بعضها لان يكون هو المتقدم وبعضها لان يكون هو المتأخر فلا يصح تفريع اندفاع ماذكر ان تماثل تلك الاجزاء مانع من تخصيص بعضها بالتقدم

و بعضها بالتاخر على ما ذكره اولا لان هذا التماثل ينافي هذا التخصيص لان يكون بين تلك الاجزاء تقدم و تأخر على الاطلاق من غير ان يكون بعضها لازم التقدم و بعضها لازم التأخر نظرا الى ذواتها . فان قلت . فرعه على قوله يدلك على ذلك توقف السوال الى آخره لا على ماقبله و التفريع عليه صحيح لان توقف السوال يدل على ان المتقدم من الاجزاء متعين بالنظر الى ذاته للتقدم وكذا المتاخر . قلت . ياباه تعليله الاندفاع بقوله لان هذا انما يلزم الى آخره فانه صريح في انه عرفه على ماذكره سابقا على انه يقال المطلوب بذلك السوال ان كان العلم بانية التقدم فلا نسلم انه لا يتوقف الا عند الوصول الى اجزاء الزمان بل كلما كانت الحادثة التي تبين بها تقدم المتقدم معلوم التقدم للسائل و التي تبين بها تاخر المتأخر معلوم التاخر له يتوقف السوال و الا كان لغوا و ان كان المطلوب العلم بلميته فلا نسلم انه يتوقف عند الوصول الى اجزاء الزمان فان تعين بعض اجزاء الزمان لوجوب كونه متقدما و بعضها لوجوب كونه متأخرا ليس مما يعلم بالضرورة فثبوته غير مسلم الى انتهاض برهان عليه و ذلك في غاية الصعوبة * و اما ثانيا فلانا نقول معنى كون الشيئين مجتمعين و معنى كونهما معا واحد و المعية و التقدم و التاخر متساوية في الاقسام فالى اية اقسام ينقسم احدها ينقسم اليها الآخران ايضا و هي في كل قسم متساوية في المعرفة و الجهالة فمن عرف معنى التقدم الزماني مثلا عرف البتة معنى التاخر و المعية الزمانيين و بالعكس فقولهم في تفسير القبلية الزمانية انها قبلية يمتنع فيها اجتماع المتقدم

والمتأخر

و المتأخر ان اراد به الاجتماع الزماني فهو تفسير الشئ بما يساويه في الجلاء و الخفاء هذا باطل و ان اراد به الاجتماع باحد الوجوه الاربعة الاخر او مطلق الاجتماع فهو باطل ايضا لان التقدم و التأخر الزمانيين يجوز اجتماعهما ببعض تلك الوجوه بل بكلها و لا مخلص لهم عن ذلك الا بان يعدلوا الى دعوى ان معنى القبلية و البعدية و المعية الزمانيات ضروري لا يحتاج الى تعريف فان كل احد من اهل النظر و غيرهم يتبادر الى ذهنه منها هذا المعنى و ماذكرناه تفسير لفظي لا تعريف حقيقي فيقال لهم لا نسلم تبادر خصوص الزماني من المتقدم بل مايشمله و تقدم عدم الزمان على وجوده و تقدم الباري على الحوادث فان الزمان و العالم على تقدير كونهما قديمين كما زعموا فلا شك في امكان فرضهما غير قديمين و في صحة ان يقال لو كانا حادثين لكان عدم الزمان متقدما على وجوده ولكان الباري متقدما على العالم بغير العلية و يفهم من التقدم المذكور كل من يعرف اللغة معنى حقيقيا و ليس بتقدم زماني قطعا فهو معنى يصح ان يقال الزمان كان معدوما ثم وجد و ما كان العالم موجودا مع الباري ثم صار معه و انفهام معنى اللفظ لا يتوقف على كونه مطابقا للواقع غايته انا لا نقدر على تلخيص العبارة فيه بحيث يتبين بها كنه ذلك المعنى من غير ايهام باعتبار الزمان فيه كما يوهم به لفظ كان و ثم و هذا كما نقول نحن و هم ايضا في بيان معنى التقدم بالقبلية انه معنى مصحح لان يقال وجد هذا فوجد ذلك دون العكس و الفاء ايضا مشعر بالتعقب الزماني و ليس بمراد و لا صحيح و لا نجد

عبارة بينة لكنه من غير ابهام ومثل هذا كثير فان كل واحد منا يفهم معنى قولنا العنقاء ممكن في نفس الامر واذا سئل عن معنى نفس الامر لا يقدر على بيانه التام بعبارة محررة فان المراد بها ليس هو الخارج لان العنقاء ليس موجودا في الخارج فلا يعقل اتصافه بشيء فيه ولا الذهن لانه كذلك سواء تعلقه ذهني او لا بل سواء وجد الذهن او لا للفرق بالصدق والكذب بين هذا القول وبين قولنا العنقاء ممتنع في نفس الامر مع كونهما حاصلين في الذهن على السواء فنقول المراد بها نفس العنقاء والامر هو العنقاء وكذا في جميع موارد استعمالها المراد بالامر هو المحكوم عليه مع ان لفظة في مشعرة باعتبار الخارج او الذهن * وما ذكرناه هو محصل ما قال حجة الاسلام في هذا المقام من ان معنى قولنا ان الله تعالى متقدم على العالم والزمان انه كان ولا عالم ولا زمان ثم كان ومعه العالم ومعنى قولنا كان ولا عالم وجود ذات البارى تعالى وعدم ذات العالم فقط ومعنى كان ومعه العالم وجود الذاتين فقط وليس من ضرورة ذلك التقدير شيء ثالث وان كان الوهم لا يسكن عن تقدير ثالث فلا التفات الى اغاليط الاوهام ومراده بقوله فقط في الموضعين حصر معنى القولين فيما ذكر بالنسبة الى امر ثالث موجود هو الزمان يعني صحة القول الاول لا يقتضى من الموجودات الا ذاتا واحدة وصحة الثانى لا يقتضى منها الا ذاتين لا انهما لا يقتضيان شيئا آخر اصلا بدليل انه يصرح في آخر كلامه ان لفظة كان تقتضى امرا نسبيا اعتباريا لا امرا محققا موجودا لكن الوهم يعجز عن فهم وجود مبتدأ الامع

تقدير وجود قبل له محقق هو الزمان وهذا كعجزه عن فهم ان يتناهى الاجسام من غير ان يكون وراءها شيء محقق هو خلاء اي بعد لا نهاية له او ملاء اى شيء شاغل لذلك البعد * واذا قيل له ليس وراء العالم شيء لا خلاء ولا ملاء ابى عن قبوله لكن العقل يعلم ان الخلاء نفي محض وعدم صرف والبعد عبارة عن الامتداد بين سطوح الاجسام والمفروض تناهى الاجسام الذي هو تناهي العالم فيحكم بان لا خلاء ولا ملاء وراء العالم وان الوهم مخطئ في حكمه وكما انه مخطئ في حكمه بان وراء العالم بعدا مكانيا وعاجز عن ادراك ماهو الحق فيه كذلك هو مخطئ في حكمه بان قبل كل حادث بعدا زمانيا وعاجز عن ادراك ماهو الحق فيه * واما الطريقة الالزامية فهى ايضا مبنية على قدم الزمان المستلزم لقدم العالم * وتقريرها انكم قائلون بان الله تعالى كان قادرا على ان يخلق قبل خلق هذا العالم عالما آخر بان نفرض مثلا ان هذا العالم انتهى الى زماننا بالف دورة من الفلك فيقدر تقدم ذلك العالم عليه بحيث ينتهي الى زماننا بالف ومائة من تلك الدورات وعالما ثالثا قبلهما بحيث ينتهى الينا بالف ومائتى دورة فانكم ما تحيلون شيئا من ذلك * فاما ان يقال ليس بين بدء خلق العالمين المقدرين وبدء خلق العالم المحقق شيء ولنعبر عنه بالامكان وبطلانه ظاهر * واما ان يكون الامكان الذى بيننا وبين بدء العوالم الثلاثة كلها واحدا وهذا باطل بداهة واما ان تكون امكانات متغايرة بعضها ازيد وبعضها انقص وبعضها متساوو هذا هو الحق فان حال هذه الامكانات في الزيادة والنقصان والتساوى كحال الدورات

والدورات التى بين بدء خلق العالم الثاني من المقدرين وبدء خلق الاول منهما ضعف ما بين بدء خلق الاول وبدء خلق العالم المحقق وكلتاهما معا متساوية لما بين خلق الثانى من المقدرين وبدء خلق المحقق فيكون الامكانات المذكورة ايضا كذلك فثبت انها قابلة للزيادة والنقصان والمساواة فتكون كميات او مستلزمات الكمية لان الامور المذكورة اولا وبالذات من خواص الكمية ولاشك انها ليست من قبيل العدد ولا المقدار اى الامتداد الحال في الجسم فثبت انها الزمان او مستلزمة له لان الكم منحصر في الاقسام الثلاثة فقبل العالم عند كم زمان * والاعتراض عليها * اما اولا فانا لانسلم ان هذه الامكانات التى ذكرتموها امور موجودة بل هى من الاعتبارات الوهمية وما استدللتم به على وجودها غير تام لان المساواة والمفاوتة انما تدلان على وجود معروضهما في الخارج لو كان الاتصاف بهما في الخارج وهنا ليس كذلك بل الاتصاف بهما ايضا اعتباري وانكم معترفون بان الامور الوهمية تتصف بها اذ تقولون ان ما بين الطوفان الى زماننا ازيد مما بين بعثة محمد عليه السلام اليه مع انكم قائلون بان هذا الزائد والناقص ليسا امرين محققين بل موهومين وهذا كان يقول لكم قائل اما ان يمكن ان تكون كرة العالم اكبر مما وقعت بقدر ذراع في جوانبها او بقدر عشرة اذرع اولا يمكن * فان قلتم لا يمكن فانتم مكابرون ولا اقل من انكم مطالبون بالبرهان على امتناعه مع ان لخصومكم حينئذ ان يقولوا نحن ايضا لانقول بامكان خلق العالم قبل الوقت الذى خلق فيه * وان قلتم يمكن فبالضرورة يكون وراء العالم

مكان

مكان بقدر ذراع وبقدر عشرة اذرع والثانى ازيد من الاول بلاشبهة فيكون وراء العالم مكان موجود ولا نزاع في بطلانه فما هو جواب عن هذا فهو الجواب عما الزم من وجود الزمان قبل العالم واما ثانيا فان دليلكم على تقدير تسليم صحته قاصر عن مدعاكم اذا اوردتموه لالزام قدم الزمان وهو لايدل الا على تقدمه على حدوث العالم في الوقت الذى حدث فيه وعلى حدوث المقدر قبله بمقادير ولايلزم من هذا قدمه * فان قلت * نقرر الدليل هكذا انكم قائلون بان الله تعالى قادر على خلق العالم قبل الوقت الذى خلقه فيه بقدر وآخر وآخر الى غير النهاية والا لزم عجزه تعالى عن ذلك وحينئذ لايقف القدر الزائد في مرتبة من المراتب الى غير النهاية وهذا هو القدم * قلت * لانسلم انهم قائلون بذهاب القدر الذى يمكن فيه خلق العالم الى غير النهاية لانه يلزم منه امكان قدم العالم وعندهم امتناعه ثابت بالبراهين ولاضير فى عدم قدرة الله تعالى على غير الممكن بل هو لازم ولايسمى هذا عجزا فلايتم هذا التقرير الزاما لهم *

الحجة الثالثة

ان امكان وجود العالم وامكان ايجاد الصانع اياه ازليان ويلزم منه صحة وجوده وايجاده في الازل ويلزم منها وجوده في الازل * اما الاول فلانه لاشبهة ولانزاع في ثبوت امكانهما في الجملة ولمكان كل ممكن لازم ذاته لا يجوز انفكاكه عنه اصلا والا لزم الانقلاب من الامتناع الى الامكان او بالعكس وكلاهما ضرورى الاستحالة * واما الثانى فلان الامكان هو استواء

الطرفين اى الوجود والعدم بالنظر الى ذات الممكن فصحة كل منهما لازم نظرا الى ذاته * واما الثالث فلانه يلزم من عدمه ترك الجود الذى هو افاضة الوجود وما يتبعه من سائر الكمالات على الممكنات ازمنة غير متناهية من الكريم المطلق والجواد الحق وهو لا يليق بشانه * والاعتراض عليها * اما اولا فان الظرف اعنى في الازل في قولكم يلزم من ازلية امكان وجود العالم وايجاده صحة وجوده وايجاده فى الازل ان كان متعلقا بالوجود والايجاد فلا نسلم ذلك اللزوم فان ازلية امكان الشئ لا يستلزم صحة وجوده الازلى بل الامر بالعكس فان امكان جميع الحوادث ازلى ووجودها فى الازل غير صحيح وصحة الايجاد الازلى متوقفة على صحة الوجود الازلى وان كان متعلقا بالصحة فاللزوم مسلم بل مآل ازلية امكان الشئ وصحة وجوده الازلى واحد فلا يستلزم صحة وجوده الازلى وقدرة الصانع تعالى عليه حتى يكون عدم ايجاده في الازل تركا للجود وهذا ما قال جمهور المحققين ان ازلية الامكان غير امكان الازلية وغير مستلزم له وبينوه بانا اذا قلنا امكانه ازلى فالازل في المعنى ظرف للامكان فيلزم كون ذلك الشئ متصفا بالامكان اتصافا مستمرا غير مسبوق بعدم الاتصاف وهذا المعنى ظرف لوجوده اي وجوده المستمر الغير المسبوق بالعدم ممكن ومن المعلوم ان الاول لا يستلزم الثاني لجواز ان يكون وجود الشئ فى الجملة ممكنا امكانا مستمرا ولا يكون وجوده على وجه الاستمرار ممكنا اصلا بل ممتنعا ولا يلزم من هذا ان يكون ذلك الشئ من الممتنعات دون الممكنات لان

الممتنع هو الذى لا يمكن وجوده بوجه من الوجوه ولم يرتض بعض الافاضل هذا المسطور فى كتب القوم وادعى ان ازلية الامكان مستلزمة لامكان الازلية لكن ما اورد فى بيانه ما افاد ما اراد وذلك انه قال امكانه اذا كان مستمرا ازلا لم يكن هو في ذاته مانعا من قبول الوجود في شئ من اجزاء الازل فيكون عدم منعه امرا مستمرا في جميع تلك الاجزاء فاذا نظر الى ذاته من حيث هو لم يمنع من اتصافه بالوجود فى شئ منها بل جاز اتصافه به في كل منها لا بدلا فقط بل ومعا ايضا وجواز اتصافه به في كل منها معا هو امكان اتصافه بالوجود المستمر في جميع اجزاء الازل بالنظر الى ذاته فازلية الامكان مستلزمة لامكان الازلية هذه عبارته ونحن نقول * مقدماته غير مسلمة الى قوله بل جاز اتصافه به في كل منها فانه في حيز المنع ولم يذكر ما يلزم منه هذا فانه ما زاد بالتطويل السابق على ان عدم المنع من قبول الوجود مستمر له وهذا مما لا نزاع فيه لان استمرار عدم المنع من قبول الوجود واستمرار امكان الوجود في المآل واحد واستمرار الامكان لم ينازع فيه احد الا ان المحققين ادعوا انه لا يقتضى الا ان يكون الوجود فى الجملة ولو فى وقت من الاوقات جائزا جوازا مستمرا وهذا لا يستلزم ان يكون الوجود المستمر جائزا في الجملة وليس في كلامه ما يستلزم جواز هذا اصلا وابعد من هذا ما ضمه اليه من قوله لا بدلا فقط بل ومعا ايضا فانه لو سلم ان ازلية الامكان يستلزم جواز الاتصاف بالوجود في كل من اجزاء الازل فمن اين يلزم جواز المقارنة ومعلوم ان الاتصاف بالوجود في كل

من اجزاء الازل اعم من الاتصاف به في كل منها معا و مستلزم العام لا يجب ان يكون مستلزما للخاص وهذا كان يقال ازلية امكان المتنافيين يستلزم جواز اتصاف كل منهما بالوجود في كل من اجزاء الازل لابد لا فقط بل ومعا ولا يخفى بطلانه وجواز اتصافه به في كل منها معا الى آخره الذي فرع عليه ما زعمه من استلزامه ازلية الامكان لامكان الازلية مما لا طائل تحته وقد اورد عليه النقض اجمالا بالاعراض الغير القارة فانها من الممكنات وامكان كل ممكن ازلي كما ذكرتم مع عدم جواز اتصافها لوجود المستمر ولا مخلص له عنه الا بانكار امكان شيء غير قار * واما ثانيا فلان ما ذكرتم من حديث الجود ولزوم ازليته كلام خطابي غير نافع في امثال هذه المقامات *

﴿الحجة الرابعة﴾

لهم فيها ايضا طريقتان مبنى احداهما اعتبار الامكان الذاتي لحوادث العالم ومبنى الاخرى اعتبار الامكان الاستعدادي لها * تقرير الاولى * ان الحادث قبل حدوثه لا يخلو اما ان يكون ممكنا او واجبا او ممتنعا والاخيران باطلان لاستلزامهما الانقلاب من الوجوب والامتناع الى الامكان واستحالته ضرورية اذ معنى الوجوب عدم صلاحية العدم اصلا ومعنى الامتناع عدم صلاحية الوجود اصلا ومعنى الامكان صلاحية كليهما في الجملة فلا يعقل اتصاف شيء باثنين منها لا في الازل ولا في زمانين مع استلزام الثاني لكون الشيء واجبا وجوده في زمان واقعا عدمه فيه فتعين الاول فله قبل حدوثه امكان والامكان امر وجودي لانه لو كان عدميا لم يتحقق

الا باعتبار العقل وهذا باطل لان الممكن ممكن اي له امكان سواء اعتبره العقل او لا بل سواء وجد العقل او لا ولان نقيضه اللاامكان وهو عدمي لصدقه على الممتنع واحد النقيضين اذا كان عدميا لزم ان يكون الآخر وجوديا والا لزم ارتفاع النقيضين ولانه لو كان عدميا لصدق قولنا امكان الممكن لا ولا فرق بين قولنا امكانه لا وقولنا لا امكان له والثاني باطل قطعا فالاول باطل ايضا فملزومه باطل ثم هو ليس امرا قائما بنفسه سواء كان جوهرا او لا لان الاضافة معتبرة فيه لا يعقل بدونها اذ امكان الشيء انما هو بالنسبة الى وجوده وعدمه والذوات القائمة بانفسها لا يعتبر فيها من حيث هي اضافة فتكون صفة فتحتاج بالضرورة الى محل ثم تلك الصفة ليست قدرة الفاعل على الممكن ليكون محلها الفاعل فلا يثبت الا قدمه لا قدم العالم لان قدرة الفاعل على الشيء تعليل الشيء بنفسه وايضا القدرة لا يعقل الا بالاضافة الى القادر والامكان ليس كذلك فليس اياها ولا يجوز ان لا يكون بين الممكن وذلك المحل تعلق قوي بان يكون حصوله فيه او معه على التفصيل الذي تقدم في اوائل المبحث فثبت ان لكل حادث قبل حدوثه متعلقا هو محل لامكانه وهذا الامكان يسمى قوة لذلك المحل بالنسبة الى ذلك الحادث ما لم يوجد فيقال لهيولى النطفة قوة كونه انسانا وذلك المحل موضوع بالنسبة الى هذا الامكان وهو عرض حال فيه واما بالنسبة الى الحادث ايضا موضوع له ان كان الحادث عرضا كالاستعدادات المتعاقبة الواردة على المواد وهيولى ومادة له ان كان جسما وهيولى لمتعلقه ان

كان نفسا ومحل له على الاطلاق ان كان صورة وبعض المحققين سماه بالاضافة الى الصورة مادة لكن الاظهر ان اطلاق المادة عليه باعتبار المركب لا باعتبار الصورة فقط ثم ذلك المحل لا بد ان يكون قديما او منتهيا الى محل قديم والا عاد الكلام فيه حتى يلزم التسلسل والمنتهى لا بد ان يكون هيولى فثبت قدم الهيولى وهو قدم العالم ثم الهيولى لا يمكن تحققها الا مع صورة ومنها ما هي مقتضية لصورة معينة كما هي مبينة في مواضعها فثبت قدم تلك الصورة معها فثبت قدم الاجسام المركبة منها ثم الجسم مستلزم لبعض الاعراض فثبت قدمها ايضا * هذا تقرير الحجة على الطريقة الاولى * والاعتراض عليه من وجوه * الاول * انا لا نسلم ان الامكان وجودي اي موجود في الخارج وما ذكرتم في بيانه من الوجوه كلها فاسدة اما اولا فلانها منقوضة بالامتناع اذ لو صح شيء منها للزم ان يكون الامتناع امرا وجوديا فيساق الكلام فيه بمثل ما سبق في الامكان حتى يلزم ان يكون للممتنع كشريك الباري متعلق قديم يكون امتناعه حالا فيه ولا شك في بطلانه واما ثانيا فلان قولكم في الاول من الادلة على ان الامكان وجودي من انه لو كان عدميا لم يتحقق الا باعتبار العقل ان اردتم به انه لو كان عدميا لم يتصف به الممكن الا اذا اعتبر العقل اتصافه به فالملازمة ممنوعة فان الاشياء تتصف بالامور الاعتبارية العدمية في انفسها سواء اعتبرها معتبر او لا كما ان اجتماع النقيضين متصف بالامتناع مع قطع النظر عن جميع الاعتبارات بخلاف اتصافه بالامكان فانه لا يكون الا باعتبار العقل ولهذا يصدق الحكم

بالاول دون الثاني مع استوائهما في تحققهما في العقل وعدم تحققهما في الخارج وهذا معنى ما يقال ان الشيء كذا في نفس الامر كما نبهناك عليه فيما سبق وان اردتم به انه لو كان عدميا لم يوجد الا في العقل فالملازمة مسلمة لكن بطلان الثاني ممنوع * وما ذكرتم في بيانه فساده يظهر مما ذكرناه آنفا وايضا قولكم في الثاني منها احد النقيضين اذا كان عدميا لزم ان يكون الآخر وجوديا باطل * وقولكم والا لزم ارتفاع النقيضين ان اردتم به ارتفاعهما عن الصدق على شيء معين وهو الارتفاع المحال فلا نسلم الملازمة فان العمى واللاعمى كلاهما عدميان مع انه لا يخلو شيء عن صدق احدهما عليه وان اردتم به ارتفاعهما عن الوجود بان لا يكون شيء منهما موجودا فالملازمة مسلمة لكن لا بطلان ههنا فان قولنا الامكان ليس بموجود واللاامكان ليس بموجود لا يتضمن فسادا اصلا بخلاف قولنا هذا الشيء ليس بممكن هذا الشيء ليس بلا ممكن فان بطلانه بديهي سواء كان احدهما وجوديا او لا وايضا قولكم في الثالث منها الا فرق بين قولنا امكانه لا ولا امكان له باطل لان معنى الاول ان لا امكان الذي هو متصف به امر عدمي ومعنى الثاني انه ليس متصفا بالامكان والفرق بينهما بين * الثاني * انه لو سلم ان الحادث محتاج قبل حدوثه الى متعلق فلم لا يجوز ان يكون ذلك المتعلق فاعله والتعلق بينه وبين فاعله اقوى من التعلق بينه وبين ما جعلتموه متعلقا لان فاعله يوجب وجوده دون ذلك المتعلق * فان قيل * محل الحادث ما يقوم به الحادث عند حدوثه فجاز قيام امكانه به قبل حدوثه واما الفاعل فلا يقوم به الحادث

حتى يجوز قيام امكانه به * قلنا * هذا على تقدير تسليمه لا يأتي في نفس * فان قيل لو كان المتعلق هو الفاعل لكان الامكان هو القدرة وقد ابطلناه * قلنا لا نسلم ولم لا يجوز ان يكون صفة اخرى للفاعل * الثالث * المعارضة بان الامكان صفة للممكن وصفة الشيء لا يجوز ان تكون قائما بغيره ولو كان بينهما اي تعلق فرض فلا يجوز قيام امكان الممكن بغيره والا لزم ان لا يكون الممكن ممكنا ولورود هذه الاعتراضات ولزوم هذه الفسادات على هذا التقدير عدل بعضهم في تقرير هذه الطريقة الى وجه آخر وقال ان الامكان وان لم يكن في نفسه موجودا خارجيا لكنه يتعلق بشيء غير الممكن فمن حيث تعلقه بذلك الشيء يقتضي وجوده في الخارج قبل وجود الحادث * وتوضيح هذا الكلام ان الامكان لابد ان يكون بالقياس الى وجود والوجود على قسمين وجود بالذات اى كون الشيء في نفسه كوجود البياض ووجود بالعرض وهو كون الشيء شيئا آخر وهذا اما ان يكون بتغير صفة الشيء الاول مع بقاء حقيقته ككون الجسم ابيض وكون الهيولى ذات صورة او جسما او بتغير ذاته وحقيقته ككون الماء هواء فان هذه الاكوان وجودات للبياض والصورة والجسم والهواء بالذات وللجسم والهيولى والماء بالعرض فامكانات وجودات الامور الاربعة المذكورة لا متعلقة قبل حدوثها بالامور الثلاثة المذكورة آخرا فيقتضي ان يكون حينئذ موجودة في الخارج والا لم يكن ان يحصل لها اشياء اخر او تصير اشياء اخر هذا في الامكان بالقياس الى الوجود بالعرض اما الامكان بالقياس الى الوجود بالذات فالممكن به اما ان يكون وجوده متعلقا

بشيء

بشيء اما موضوع كوجود الاعراض او مادة كوجود الصورة والجسم والنفس او لا كالمجردات المطلقة والثاني لا يجوز ان يكون حادثا والا لكان له امكان قبل حدوثه لما مر ولا يجوز ان يكون قائما بنفسه ولا بموضوع دون آخر ولا بمادة دون اخرى اذ لا تعلق له ولا اختصاص بشيء منها فمثل هذا يكون اما ممتنع الوجود او قديما والاول ان كان حادثا فقبل حدوثه يمكن ان يوجد في الموضوع او في المادة او مع المادة فيجب ان يكون حينئذ ذلك الموضوع او المادة موجودا والا لم يكن وجوده فيه او معه فثبت ان امكان الحادث على الاطلاق يقتضي ان يكون موجودا قبل حدوث الحادث ثم ننقل الكلام الى ذلك الشيء انه حادث او قديم والاول باطل فتعين الثاني فيلزم قدم العالم * والاعتراض * على هذا التقرير من وجهين * الاول * النقض وتقريره انه يلزم منه عدم جواز ان يحدث موضوع مع عرض او بدن مع نفس لان هذا العرض او النفس قبل حدوثه يمكن ان يوجد في ذلك الموضوع او مع ذلك البدن الى آخر المقدمات واللازم باطل ضرورة واتفاقا * الثاني * الحل وهو ان الملازمتين اعني قوله في الاول والا لم يكن ان يحصل لها اشياء اخر الى آخره وفي الثاني والا لم يكن وجوده فيها او معها ممنوعتان اذ يكفي في امكان وجود الحادث على الوجوه المذكورة امكان وجود تلك الاشياء التي وجوده متعلق بها قبل حدوثه ووجودها حينئذ بالفعل ليس بلازم نعم ذلك الامكان منتف بشرط عدم تلك الاشياء لكن بين تحقق الشيء بشرط عدم شيء وبين تحققه في وقت

عدم ذلك الشئ بون بعيد على ان في هذا التقرير تطويلا بلا طائل لانه اذا اعتبر في الوجود بالذات الوجود في الشئ اومعه فقد اعتبر فيه الوجود بالعرض فلا حاجة الى ذكره على حدة والتطويل الذي وقع فيه . وتقرير الثاني ه ان الممكن لا يخلو اما ان يكون امكانه الذاتي كافيا في فيضان الوجود عليه من مؤثره القديم اولا فان كان الاول لزم قدمه لامتناع تخلف المعلول عن علته التامة فثبت المطلوب وان كان الثاني فلابد ان يتوقف وجوده على شرط فان كان ذلك الشرط قديما فكذلك وان كان حادثا توقف بالضرورة على شرط آخر حادث والا لم يكن هو حادثا لما ذكر فيتوقف هذا الشرط الثاني على آخر حادث وهكذا الى غير النهاية فيكون كل حادث مشروطا بحوادث مترتبة غير متناهية فلا يخلو اما ان يكون مجتمعة في الوجود او متعاقبة والاول هو التسلسل المحال فتعين الثاني ولابد ان يكون لها محل متعلق بذلك الحادث اذ لو لم يتعلق بمحل او تعلقت بمحل ليس له اختصاص بذلك الحادث لم يكن حدوثه لواسطتها اولى من حدوث غيره فثبت لكل حادث شروط متعاقبة غير متناهية متواردة على محل ولزم قدم هذا المحل والا امتنع تعاقب الامور الغير المتناهية عليه وهذه الشروط محصلة لاستعداد الحادث للوجود ومقربة له اليه والموجد وايجاده فان الحيوان حين ما كانت مادته بصورة النطفة ابعد من الوجود وموجده ابعد من ايجاده منه اذا كانت مادته بصورة المضغة وهو المسمى بالامكان الاستعدادى وهو غير الامكان الذاتي لانه امر موجود من قبيل الكيف

دون

دون الامكان الذاتي فانه اعتبار عقلي كما عرفت ولانه بالنسبة الى كل حادث متعدد بل غير متناه دون الذاتي فانه واحد ولانه غير لازم لماهية الممكن دون الذاتي فانه لازم لها ممتنع الانفكاك عنها ولانه حال في مادة الحادث لا فيه دون الذاتي فانه لا يتفاوت اصلا فثبت بهذا التقرير قدم الممكنات الموجودة امابذواتها او بموادها فثبت به قدم العالم وهو المطلوب والاعتراض عليه انه مبنى على امور مثل كون الموجد تعالى موجبا لا مختارا وجواز كون مادة الممكن قديمة وجواز تسلسل الامور المتعاقبة الى غير النهاية وقد كشفنا عنها الغطاء فيما سبق بما لا مزيد عليه فلا حاجة الى الاعادة والذي نذكره ههنا ان تلك الامور المتعاقبة على تقدير تسليم جوازها ولزومها من اين لزم احتياجها الى المحل ولم لا يجوز ان يكون امورا قائمة بانفسها مناسبة للحادث بحسب ذواتها على مراتب متفاوتة وما ذكر من انها مقربة للعلة الفاعلية الى مفعولها ولا يتصور قربه من الوجود على مراتب متفاوتة غير متناهية حال كونه معدوما الا اذا كان هناك امر يتعلق وجوده به بان يوجد فيه اومعه وتوارد عليه حالات غير متناهية مهيئة لوجوده ولولا ذلك الامر الذى تعلق بوجود ذلك الحادث لم يتصور كون تلك السلسلة مقربة الى ذلك الحادث المخصوص دون غيره مجرد ادعاء غير مسموع فان ذلك يتصور بما صورناه . وما قيل في بيان ذلك من ان القرب بالحقيقة صفة المحل فانه هو الذي يقرب من وجود ذلك الحال فيه على تلك المراتب ممنوع فانه لا معنى للقرب والبعد ههنا الا كثرة الوسائط وقلتها

او طول الزمان المتخلل وقصره وكلا المعنيين بالنسبة الى تلك الامور مع الحادث ظاهر فان بين بعضها وبين الحادث وسائط كثيرة وبين بعضها وبينه وسائط قليلة وكذا الزمان بين بعضها وبينه طويل وبين بعضها وبينه قصير واما بالنسبة الى المادة التي يوجد فيها اومعها الحادث فلا تحقق لشئ من هذين المعنيين الا باعتبار تلك الامور بان يقال هي حال كونها مع هذا الاستعداد ابعد من الحادث منها حال كونها مع ذلك الاستعداد باحد المعنيين فوضح ان تلك الامور اقرب بان يكون القرب والبعد صفة لها بالحقيقة من المحل المذكور ولو سلم فلم لا يجوز ان يكون محلها الفاعل * فان قلت * مناسبة المادة لما تقوم بها اقوى من مناسبة الفاعل لاثره الغير القائم به * قلت * قد عرفت اندفاعه في الاعتراض على الطريقة الاولى * واعلم * ان الامام الرازى اورد دليلا على كل ما كان مفتقرا في وجوده الى المؤثر فانه يجب ان يكون محدثا وقال هذا برهان عظيم ونكتة جلية قوية في بيان استناد الاثر الى المؤثر لا يحصل الا حال الحدوث فيصلح ان يعارض به ادلتهم على قدم العالم اذ لا نزاع في انه اثر المؤثر * تقرير الدليل * على ما ذكره الامام انا اذا اسندنا الباقى حال بقائه الى المؤثر فهذا الاثر اما ان يصدق عليه انه كان حاصلا قبل ذلك او يصدق عليه انه ما كان حاصلا قبل ذلك فان كان الاول لزم ان يقال المؤثر حصل فى هذا الوقت شيئا كان حاصلا قبل ذلك وهذا غير معقول وان كان الثانى فهذا الاثر يكون حادثا لا باقيا فيكون المفتقر الى المؤثر هو الحادث لا الباقى * تقرير الآخر * فيه زيادة تفصيل بوجوه

وهو ان الافتقار الى المؤثر اما ان يحصل حال وجود الاثر او حال عدمه فان حصل حال الوجود فاما ان يحصل حال الحدوث او حال البقاء لا جائز ان يحصل حال البقاء والا لزم ان يكون الشئ حال بقائه مفتقرا الى موجد يوجده ومكون يكونه وذلك محال لان ايجاد الموجود وتحصيل الحاصل محال فى بداهة العقول فلم يبق الا ان يكون افتقار الاثر الى المؤثر اما حال العدم او حال الحدوث وعلى التقديرين يلزم ان يكون كل موجود مفتقر الى المؤثر حادثا * وذكروا في الجواب عنه * ان التاثير في الباقي وان كان قديما هو ان دوامه بدوام المؤثر فلا يكون تحصيلا للحاصل ولا في امر متجدد لا تعلق له بالباقي من حيث هو باق قالوا فلا يكون هذا الدليل تاما فضلا عن ان يكون قويا * ونحن نقول * هذا الجواب لا يشفي عليلا لان ذلك المؤثر اما ان يعطيه اصل الوجود اى يجعله متصفا به كما انه يفيد دوامه اولا فان كان الاول فليتبين انه في اية حالة يعطى القديم اصل الوجود واعطاؤه البتة يقتضى حالة لم يتحقق الوجود قبلها والا كان تحصيلا للحاصل ولا يتصور للقديم هذه الحالة وان كان الثاني لم يكن المؤثر مؤثرا لان المؤثر اما الفاعل او العلة المستقلة وايا ما كان يلزم ان يكون معطيا لاصل الوجود ومحصلا له وقد صرح بهذا بعض هؤلاء المجيبين في مواضع من كلامه كيف وانه قول بان الممكن القديم لا يفتقر في اصل وجوده الى مؤثر واذا لم يفتقر في اصل وجوده الى مؤثر فمن اين لزم افتقاره في دوام ذلك الوجود الى المؤثر * نعم يرد على الامام الرازى بانك قائل بان علة الافتقار الى المؤثر هو الامكان

وبالصفات القديمة لله تعالى ولا شك ان الصفات ليست واجبة لذاتها فتكون ممكنة فلزم افتقارها الى المؤثر واستفادة وجوداتها منه فلزم تاثير المؤثر في القديم لكن هذا الالزام لا يفيد الحكماء هنا لانا الآن بصدد المنازعة معهم في اقتدارهم على اثبات مطالبهم بالبراهين فلا سبيل لهم الى ايرادها واتمامه بحيث لا يبقى مجال توجه منع وقدح فيها ولا ينفعهم الكلام الاقناعي والالزامي مع ان جمهور المليين وان قالوا بثبوت الصفات القديمة لكن علة الافتقار الى المؤثر عندهم هي الحدوث لا الامكان فقط ومدعاهم حدوث كل ممكن وبراهينهم ناهضة عليه فقط فلا الزام عليهم وانما اشبعنا الكلام في هذا المبحث واسبغنا ذيله لان ما ذكر من مقدمات دلائلهم اصول لمقاصدهم واساس لقواعدهم وامهات المباني وعقايدهم دائرة عليه في كثير من مباحثهم فاردنا ان نطلع الفطن الناظر في هذا الكتاب نظر الانصاف على مواضع الخلل ومواقع الزلل في اصولهم التي هي ملاك طريقتهم ومدار عقيدتهم ليعرف ان كلام المليين من جهة المباحثة والمناظرة اقوى من كلامهم فكيف وهو منصور بالبينة القطعية والحجة اليقينية وهي اقوال الانبياء المقطوع بحجتها بشهادة المعجزات البهية والآيات السنية التي لا تبقى فيها شبهة لمن له ذكاء في السجية وصفاء في الروية فليوازن الطالب للحق بين كلامي الفريقين بمعيار النظر ثم اذا تبين له قدر كل منهما فليطالب خصوم المليين بمؤيد مثل مؤيدهم ومستند قريب من مستندهم وانى لهم هذا والله المؤيد والمستند

المبحث الثاني

(ابدية العالم اعلم) ان النزاع بين الفريقين في ابدية العالم ليس مثل النزاع في ازليته فان القولين في ابديته متناقضان فان الفلاسفة يقولون بلزوم ابديته والمليون بعدم لزومها لا بلزوم عدمها بل هم يجوزون ابديته ويقول جمهورهم بوقوعها ايضا لظواهر النصوص وبعضهم توقف فيه واول تلك الظواهر واما القولان في ازليته فاخص من النقيضين اذ الفلاسفة قائلون بلزومها والمليون بامتناعها وقال بعض العلماء * الكرامية وان قالوا بحدوث الاجسام قائلون بانها ابدية يمتنع فناؤها * وهذا بظاهره مناف لما ذكره حجة الاسلام من ان الكرامية يقولون ان الله تعالى يحدث في ذاته صفة الايجاد فيصير بها الموجود موجودا او يحدث في ذاته صفة الاعدام فيصير بها المعدوم معدوما الا ان يقال انهم افترقوا في هذه المسئلة فرقتين فكل من المنقولين قول فرقة منهم * ثم حجتهم الثانية والثالثة لاثبات قدم العالم لو تمت لدلت على ابديته اما الثانية فبان يقال الزمان ابدي ويلزم منه ابدية العالم اما حقيقة الملزوم فلان الزمان لو فني لكان عدمه بعد وجوده بعدية لا يجامع فيها البعد القبل الى آخر ما ذكر هناك وايضا لو فني العالم اما ان يفنى معه صانعه وهو باطل بالاتفاق واما ان يبقى بعده اما بقدر متناه او غير متناه الى آخر المقدمات واما الثالثة فبان يقال لو فني العالم لزم ترك الجود من الجواد المطلق ازمنة غير متناهية وهو لا يليق بشانه * وفي هذا نظر لانه لا يلزم من فناء العالم ترك الجود الا اذا لم يوجد بدله ما هو بمنزلته ولا يلزم من فنائه ذلك . فان

قلت * لو اوجد بدله لم يفن العالم لانه ايضا عالم اذ العالم كل ماسوى الله تعالى كما ذكر * والمراد بفناء العالم الذى يحكم بامتناعه فناؤه بالكلية والا فلا نزاع في جواز فناء بعضه بل في وقوعه على الدوام والاستمرار * قلت * مدعاهم ان هذا العالم المتحقق لايجوز فناؤه بالكلية وحينئذ يرد ماذكر * وكذا الحجة الرابعة ايضا جارية هنا لكن اذا كان بناء الاستدلال على الامكان الذاتى واما اذا كان بناؤه على الامكان الاستعدادي فلا اذ لا تعلق له ببقاء العالم وامتناع فنائه . واما الحجة الاولى فلا جريان لها هنا الا اذا قررت بوجه غير ماقررناها به وانما اخترنا هذا التقرير لكونه ابلغ تقرير اتها في الاحكام ووجوه الاعتراض على الحجج المذكورة قد علمت فلا حاجة الى الاعادة وانما نذكر لهم ماهو مختص بهذا المطلوب وهو ثلاثة اوجه * الاول * مانقل عن جالينوس انه قال لو كانت الشمس مثلا تقبل الانعدام لظهر فيها ذبول في المدد المديدة والارصاد التى بها تعرف مقادير الاجرام العلوية تدل على ان مقدارها هذا منذ آلاف سنين فلما لم تذبل في هذه الآماد الطويلة دل على انها لاتفسد . والاعتراض عليه * ان مطلوبه بهذا الدليل ان كان امتناع فساد الشمس كما هو زعم اخوانه والمتنازع فيه يدل عليه مقدم شرطيته فهو على تقديرتمامه لايدل الا على عدم وقوع الفساد لا على امتناعه اذ لا شبهة في ان الرصد لايدل الا على وقوعه اولا وقوعه لا على وجوبه اوامتناعه ولهذا قال دل على انها لاتفسد ولم يقل لاتقبل الفساد وان كان عدم وقوع فسادها فدليله لايتم لان حاصله قياس شرطى استثنائي من متصلة واستثناء

نقيض

نقيض تاليها هكذا ان كانت الشمس مما يفسد لذبلت لكنها لم تذبل وفى مثله شرط الانتاج ان يكون مقدم المتصلة مستلزما لتاليها فهذا المقدم غير صحيح اى غير صالح لان يكون مقدما اذ فساد الشئ لايكون الا بطريق الذبول او ان الشمس مما يفسد بطريق الذبول فلا نسلم انه يلزم ان يقع له ذبول الى الآن فان الشمس الفاسد بطريق الذبول ليس يلزم ان يظهر له ذبول من اول وجوده بل كثيرا ما يكون له النمو مدة مديدة ثم يبتدي فيه الذبول فلعل الشمس تبقى بعد زمان امتداد افاذا اقرب فسادها شرعت في الذبول ولو سلم فلعله وقع لها ذبول لكن لبعدها عنا وقلة ذلك الذبول لايظهر لنا فانهم قالوا اعظم جرم الشمس مثل عظم كرة الارض اكثر من مائة وستين مرة مع كبر كرة الارض في نفسها ولا نراها الا صغيرة القدر فلو انتقص من اطرافها مقدار اصبع مثلا كيف يظهر لنا ودلالة الارصاد ليست على سبيل التحقيق بل على وجه التقريب . فان قال قائل . نحن لانستدل على عدم ذبولها بالارصاد بل بان الذبول يستلزم احد امرين ممتنعين على الفلكيات اما الحركة المستقيمة او الخلاء وذلك لان الذبول لايكون الا بانتقاص جزء من الجسم فان كان ذلك الانتقاص بانفصال ذلك الجزء عن الاجزاء الاخر وانتقاله الى جزء آخر فمع انتقال شئ الى حيزه يلزم الحركة المستقيمة للمنتقلين وبدون هذا الانتقال يلزم الخلاء . وهو محال مطلقا . قلنا . لانسلم امتناع شئ منها الا مطلقا ولا في الفلكيات وادلتها مزيفة كما بين في موضعه * الوجه الثانى . انهم قالوا العالم لاينعدم لانه لا يعقل سبب معدم له واما الانعدام

بعد الوجود فلا بد ان يكون الانعدام من سبب وذلك لان سببه لا يجوز ان لا يستند الى قديم والا تسلسلت الاسباب واذا استند الى قديم فلا يجوز ان يكون موجبا بالذات لهذا العدم والا استحال الوجود وقد فرض موجودا فلا بد ان يكون السبب ارادة القديم وهذا ايضا محال لان الارادة ان حدثت فقد تغير القديم وهو محال والا فيكون القديم وارادته على نعت واحد والمراد تغير من العدم الى الوجود ثم من الوجود الى العدم وهو ايضا محال للزوم تخلف المعلول عن علته التامة وما ذكرناه من استحالة وجود حادث بارادة قديمة تدل على استحالة العدم مع ان ههنا اشكالا آخر اقوي من ذلك وهو ان المراد اثر الفاعل لا محالة واقل درجات اثر الفاعل ان يكون له وجود وعدم العالم ليس له وجود حتى يقال انه اثر الفاعل سواء كان موجبا بالذات او مختارا . والجواب عن الاشكال الاول . قد علم مما بينا سابقا من امكان صدور الحادث عن المختار القديم فلا افتقار الى التكرار وعن الاشكال الآخر الاقوى ان القول بامتناع كون العدم سيما الحادث منه اثر الفاعل باطل فانهم قائلون بان احد طرفي الممكن اعني وجوده وعدمه لا يمكن وقوعه الا لسبب خارج عن ذات الممكن ويدعون فيه الضرورة فعدم الممكن سواء كان عدما اصليا او طارئا يكون مسببا عن شئ ولا نعني بالاثر الا هذا * فان قالوا * السبب اعم من الفاعل فلا يلزم من الاحتياج الى سبب ما الاحتياج الى الفاعل * فانا قائلون * بطرو الاعدام على الجواهر العنصرية واعراضها لكن لا بطريق الصدور عن فاعل بل بسبب انتفاء شرائط

وجودها

وجودها فاذا انتفى شرط وجود شئ انتفى الوجود عنه بالضرورة فطرو العدم لهذا التاثير فاعل فيه . وبيان هذا ان من الاعراض اعراضا غير قارة لا تقبل ذواتها البقاء بل مقتضى ذواتها العدم عقيب الوجود كالحركة مثلا بسبب اعدامها الطارية على ذواتها لا شئ آخر وقد تكون جملة منها كدورات معينة شرطا لوجود شئ وبقائه فاذا انتهت تلك الجملة بمقتضى ذاتها انتفى ذلك الشئ بالضرورة ولا يتاتى مثل هذا في فناء العالم لان تلك الاعراض لا بد لها من محل تقوم به فهو شرط وجودها فلو كان وجوده مشروطا بشئ منها لزم الدور او التسلسل قلنا اذا كان وجود شئ وعدمه بالنظر الى ذاته على السواء فلا يمكن وقوع شئ منهما الا اذا رجحه الى حد الوجود شئ من خارج لا فرق في هذا بين طرفي الوجود والعدم وهذا معنى تاثير المؤثر فيه وكونه اثرا له سواء كان ذلك الشئ موجبا لذاته لذلك الرجحان او باختياره فان جعل الشخص بصيرا كما انه يصلح ان يكون من شئ يوجبه كذلك جعله اعمى بعد كونه بصيرا يصلح ايضا ان يكون من شئ يوجبه لا اباء للعقل عن الثاني كما لا اباء له عن الاول ومعنى الفاعل على ما يقولون ما يكون الشئ منه واذ انتم اعترفتم بوقوع العدم وتعلقه بسبب هو عدم شرط الوجود فلم لا يجوز تعلق ذلك الوقوع بشئ هو منه ولم اقتضى الثاني ان يكون الواقع موجودا دون الاول لا بد له من بيان واذا انتم قلتم علة الاحتياج الى المرجح هي مجرد الامكان لزمكم كون العدم الازلي للممكن ايضا اثر المؤثر وان ابيتم اطلاق

الاثر و المؤثر و الفاعل الا اذا كان المسبب موجودا فلا نزاع اذ ليس الغرض تصحيح الالفاظ و الاسامى بل توضيح الحقائق و المعاني و لو سلم ان العدم لا يصلح ان يكون اثرا للفاعل فليكن فناء العالم ايضا بزوال شرط بقائه كما قلتم في فناء الاشياء ولزوم الدور او التسلسل ممنوع وانما يلزم ذلك لو كان وجود كل من المحل و تلك الاعراض شرطا لوجود الآخر او بقاؤه لبقائها و هذا غير لازم اذ يجوز ان يكون وجود المحل شرطا لوجود كل واحد من تلك الجملة لا لبقائه اذ لا يتصور له البقاء و يكون وجود واحد منها ايّاما كان شرطا لبقاء المحل لا لاصل وجوده فما يوجد واحد منها يبقى المحل لتحقق شرطه فيبقى العالم فاذا انتهت الجملة فني العالم لانتفاء شرط بقائه ففنى العالم

* الوجه الثالث * ان يثبت قدم العالم بدليل لا يثبت بامتناع فنائه كالحجة الاولى و كطريقة الامكان الاستعدادى على ما مرّ ثم يقال اذا ثبت قدمه امتنع عدمه اما الملازمة فلان القديم ان كان واجبا فلا خفاء في امتناع عدمه و ان كان ممكنا وجب انتهاؤه الى فاعل واجب الوجود لذاته دفعا للتسلسل و لا يجوز ان يكون فاعله مختارا لما مرّ من امتناع استناد القديم الى الفاعل المختار فيكون موجبا بالذات فان كان ايجابه له بلا شرط لزم من عدمه عدم الواجب و هو ظاهر لزوما و بطلانا و ان كان بشرط فلا بد ان يكون ذلك الشرط قديما لظهور امتناع توقف القديم على الحادث فننقل الكلام الى هذا الشرط ان كان صدوره عن الواجب بشرط او لا بشرط حتى ينتهي الى شرط لا يكون بينه و بين الواجب واسطة فيكون عدمه مستلزما

لعدم

لعدم الواجب و لا شك في استحالة هذا اللازم فلزومه محال فملزوم هذا الملزوم هو انتفاء القديم المفروض او لا محال وهو المطلوب * والجواب عنه بعد تسليم امتناع كون القديم اثر المختار على ما بينا سابقا من وجوه فساد الحجج على قدم العالم فهذا الاستدلال بناؤه على الفاسد فهو فاسد *

* المبحث الثالث *

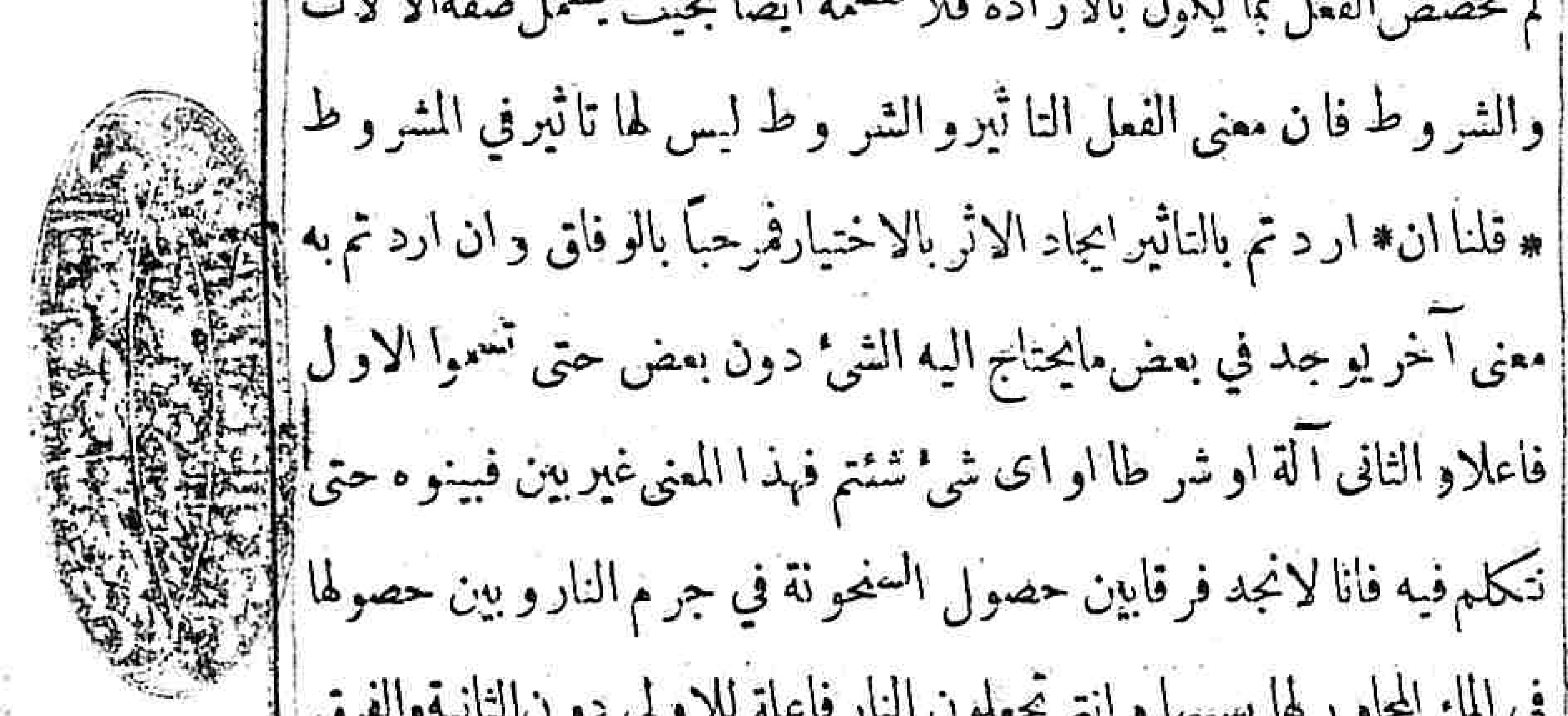
(بيان ان قولنا الله تعالى فاعل العالم وصانعه هل هو بطريق الحقيقة ام لا) العقلاء ماخلا الدهرية مطبقون على القول بان للعالم فاعلا وصانعا وان العالم مفعوله و مصنوعه لكن المليين يريدون باللفظين معناهما الحقيقي اللغوي اذ معنى الفعل و الصنع و سائر صيغ الافعال المتعدية موضوعة في اللغة لايجاد شيء بالقصد و الارادة و موجد العالم عندهم مريد مختار فيلزم ان يكون المفعول و المصنوع حادثا اذ القديم لا يتصور تعلق الارادة به كما مرّ و اما الفلاسفة فيطلقون هذه الالفاظ لا بالحقيقة لانهم لا يثبتون لموجده ارادة و اختيارا بل يزعمون ان صدور العالم عنه بطريق الوجوب بحيث يمتنع عقلا عدم صدوره عنه و يجعلونه بمنزلة الجمادات التي تحدث عنها الآثار لا بقصد و اختيار كالسخونة عن النار و كالرطوبة عن الماء فهم ما قدروا الله حق قدره فيطلقون الفاعل و الصانع على غير المريد و المفعول والمصنوع على غير المراد و ان كان قديما وهذا اما خطاء او مجاز بطريق الاستعارة مبني على تشبيه العلة بالفاعل و المعلول بالمفعول في ترتب الثاني فيهما على الاول ثم اطلاق لفظ المشبه به على المشبه اعني

اطلاق الفاعل و الصانع على العلة و اطلاق المفعول و المصنوع على المعلول
* فان قيل * ماذكرتم من اختصاص الفعل بمايكون بالارادة غير صحيح
و الا لزم ان يكون قولنا فعل بالطبع تناقضا بمنزلة قولنا فعل بالاختيار
لا بالاختيار و يكون قولنا فعل بالاختيار تكرارا بمنزلة قولنا فعل بالاختيار
بالاختيار واللازمان باطلان فكذا الملزوم فهوجنس يشمل ماهو بالارادة وماهو
بالطبع * قلنا * لزوم التناقض فى الاول انماهو اذا كان لفظ فعل مستعملا
بطريق الحقيقة و هنا ليس كذلك بل هو مستعمل في جزء معناه اعني
مطلق الايجاد اعم من ان يكون بالاختيار اولا و المجاز فى الكلام باب واسع
و هذا كمايقال الحجر يريد الحركة الى السفل و يطلب الوقوع فى المركز
قال الله تعالى فوجدافيها جدارا يريد ان ينقض * و الارادة و المطلب
لايتصوران الا ممن له العلم و بطلان التكرار في الثانى انما يكون اذا كان
المراد به التاسيس اعنى افادة المعنى اما اذا كان المراد به تقرير المعنى المفاد
لغرض من الاغراض فليس فيه فساد بل هو موجب لحسن الكلام
* فان قيل * استعمال لفظ الفعل و صيغ الافعال المتعدية فيماليس بالارادة
شائع فى كلام العرب و اهل العرف قال الشاعر *

و عينان قال الله كونافكانتا * فعولان بالالباب مايفعل الخمر

وجاء في كلامهم توقوا اول البرد و آخره فانه يفعل بابدانكم ما يفعل
باشجاركم و قيل اغتنموا برد الربيع فانه يفعل بابدانكم مايفعل باشجاركم
و يقال النار تحرق و السيف يقطع و الخبز يشبع و الماء يروى و مثل هذا

كثير في العرف و الاصل في الاطلاق الحقيقة فحمل هذا كله على المجاز
بلادليل غير مقبول * قلنا * نعم لو كان بغير دليل و هنا الدلائل متحققة مثل
تصريح ائمة العربية بان اسناد القطع الى السكين و القتل الى السيف والارواء
الى الماء و امثال ذلك من قبيل الاسناد المجازي اى الاسناد الى غير الفاعل
و مثل اطباق جميع العقلاء على ان الامور المذكورة الآت للافعال المذكورة
مع اتفاقهم على الفرق بين آلة الفعل و فاعله و مثل صحة نفي الفعل عن هذه
الامور مثل ما فعل القطع السكين بل فعله الشخص المستعمل للسكين
و كذا في غيره * و اماما استدل به على ان الفعل عام فى الارادي و غيره
من ان اهل اللغة فسروا الفعل باحداث شئ فقط ففساده بين لان
الاحداث ايضا مما هو مختص عندهم بالارادى * فان قيل * نحن و ان
لم نخصص الفعل بما يكون بالارادة فلا نعممه ايضا بحيث يشمل صفة الآلات
والشروط فان معنى الفعل التاثير و الشروط ليس لها تاثير في المشروط
* قلنا ان * اردتم بالتاثير ايجاد الاثر بالاختيار فمرحبا بالوفاق و ان اردتم به
معنى آخر يوجد في بعض مايحتاج اليه الشئ دون بعض حتى تسموا الاول
فاعلا و الثانى آلة او شرطا او اى شئ شئتم فهذا المعنى غير بين فبينوه حتى
نتكلم فيه فانا لانجد فرقا بين حصول السخونة في جرم النار و بين حصولها
في الماء المجاور لها بسببها و انتم تجعلون النار فاعلة للاولى دون الثانية والفرق
بان الاولى لايمكن انفكاكها عنها دون الثانية غير مجد اذ انتم لاتشرطون في الفاعل
استلزامه بانفراده للمفعول وتجوزون استلزام بعض الشروط له * فان قيل * نحن ايضا



لا نفرق بينهما ولا نقول ان النار فاعلة لسخونتها الا بطريق المساهلة بل نقول فاعل كل الحوادث العنصرية هو المبدأ الفياض. قلنا . فننقل نحن الى مطالبتكم بالفرق بين المبدء الفياض على زعمكم وبين النار وانه لم قلتم ان الاول هو الفاعل دون الثانية مع قربها واستلزامها لسخونتها دون المبدء وتوقف السخونة عليها اظهر من توقفها على المبدأ . فان قيل . الفرق ان للمبدأ شعورا بالسخونة دون النار . قلنا . فيلزم ان يكون الانسان فاعلا لصحته ومرضه وطوله وقصره وامثال ذلك فانها محتاجة اليه وله شعور بها والا فما الفرق بينه وبين المبدأ وما قال صاحب المحاكمات ان معنى التأثير هو استتباع المؤثر له وتعلقه به بحيث لو انعدم المؤثر انعدم ويستحيل وجوده بدون وجود المؤثر لا يغني من الحق شيئا لان هذا التعلق متحقق في جميع العلل تامة كانت او ناقصة فاعلية كانت او غيرها بل في الشروط والالات ايضا فان كان عطف تعلقه على استتباع عطف تفسير فقد بان الفساد والا فان كان المراد بالاستتباع الاقتضاء التام الموجب لترتب الاثر عليه فهذا غير مشروط في الفاعل كما ذكرنا آنفا وان كان غير ذلك فلا ينعدم في النار بالنسبة الى سخونة الماء . فان قيل . انهم يثبتون الارادة لله تعالى حيث نقل عنهم انهم يقولون الله تعالى فاعل مختار بمعنى ان شاء فعل وان لم يشأ لم يفعل وصدق الشرطية لا يقتضي وجود مقدمها ولا عدمه فمقدم الشرطية الاولى بالنسبة الى وجود العالم دائم الوقوع ومقدم الشرطية الثانية دائم اللاوقوع فيكون الله تعالى فاعل العالم على الحقيقة ولا يطلقون عليه ايضا

اسم الصانع مع ان الصانع من له الارادة بالاتفاق . قلنا . هذا المنقول عنهم كلام لا تحقيق له لان الواقع بالارادة والاختيار ما يصح وجوده وعدمه بالنظر الى ذات الفاعل فان اريد بدوام وقوع مقدم الشرطية الاولى وعدم وقوع مقدم الثانية دوامهما مع صحة وقوع نقيضهما فهذا مخالف لما هم مصرحون به من كونه تعالى موجبا بالذات للعالم بحيث لا يصح عدم وقوعه منه وان اريد دوامهما مع امتناع نقيضهما فليس هناك حقيقة الارادة والاختيار بل مجرد اللفظ وايضا متعلق الارادة يجب ان يكون حادثا والعالم عندهم قديم فليس هذا المنقول عنهم الا تمويها وتلبيسا واطلاقهم الصانع عليه تعالى ليس الا بطريق المجاز ثم اسناد الخلق والصنع وامثالهما الى الله تعالى على زعمهم ايضا مجازي من قبيل اسناد الفعل الى سببه اذ هو تعالى عندهم ليس فاعلا للعالم كله لا باختيار ولا بغير اختيار بل لجزء واحد منه واما بالنسبة الى سائر اجزائه الغير المتناهية فهو سبب بعيد لا يصل اليها اثره فانظر كيف يعزلون مالك الملوك عن التصرف في ملكه وملكوته تعالى عما يقول الظالمون علوا كبيرا ولا يتبين هذا الا بذكر ما زعموا في كيفية وجود العالم وهو انه صدر عن المبدأ الاول الواجب الوجود بذاته عقل اي ممكن غير متحيز ولا حال فيه مستغن في فاعليته عن الآلات الجسمانية ثم صدر عن هذا العقل عقل ثان ونفس ناطقة اي ممكن غير متحيز ولا حال فيه محتاج في فاعليته الى الآلة الجسمانية وجسم يتصرف فيه تلك النفس وهو جرم الفلك التاسع اعني الفلك الاعلى فصدر من هذا العقل عقل

ثالث ونفس ثانية وجسم آخر وهو جرم الفلك الثامن وهو فلك الثوابت وصدر من هذا العقل عقل رابع ونفس ثالثة وجسم آخر وهو جرم الفلك السابع وهو فلك اعلى السيارات اعني فلك الزحل وهكذا حتى انتهى الامر الى عقل تاسع فصدر منه عقل عاشر ونفس تاسعة وجسم هو جرم الفلك الاول وهو فلك اسفل السيارات اعني فلك القمر ويسمى هذا العقل العقل الفعال والمبدء الفياض لتحريكاتها الارادية لجرم هذا الفلك الى غير النهاية لفيضان صور العنصريات ونفوسها وبعض اعراضها عليها منه بواسطة استعدادات تحصل لها بسبب الحركات الفلكية وما يتبعها من الاوضاع المخصوصة ومبنى ذلك زعمهم ان المبدأ الاول واحد من جميع الجهات والواحد لا يجوز ان يصدر عنه المتعدد الا بتعدد جهات من اجزاء وصفات ولو اعتبارية او آلات او قوابل فلا يصدر عن المبدأ الاول الا معلول واحد وهو العقل الاول وانه عاقل مبدئه ونفسه وممكن وجوده فله اعتبارات وجهات ثلاث بعضها اشرف من بعض والاليق ان يصدر من الاشرف الاشرف فصدر عنه بجهة تعقله مبدأه عقل ثان وبجهة تعقله نفسه نفس وبجهة امكانه جسم وهكذا العقول والنفوس والاجسام الاخر المذكورة * واعلم ان كلامهم في هذا المقام مضطرب وهكذا يكون كل ما ليس مستندا الى اصل موثوق به فتارة يجعلون العقل الاول ذا جهات ثلاث لكن بعضهم يثبتون الجهات الثلاث بما ذكرناه وبعضهم يقولون هي وجوده ووجوب وجوده وامكانه ويسندون صدور العقل والنفس وجرم الفلك اليها على الترتيب

وتارة

وتارة يجعلون العقل الاول ذا جهة والصادر عنه اثنين لكن منهم من يقول الجهتان وجوده وامكانه فمن جهة وجوده صدر عنه عقل ومن جهة امكانه فلك ومنهم من يقول هما تعقله وجوده وتعقله امكانه والصادر كما ذكر وهكذا كل العقول الا العقل العاشر وتارة يجعلونه ذا جهات اربع امكانه ووجوده ووجوبه بالغير وتعقله لذلك الغير * ولا يخفى على الناظر خبطهم في كل ذلك ثم انهم لم يذكروا في بيان ان المبدأ الاول واحد من جميع الجهات بالمعنى الذي ذكروه شيأ يعتد به وما استدلوا على ان ليس لله تعالى صفات زائدة على ذاته مع عدم تمامه كما ستقف عليه لا يعطى الوحدة بهذا المعنى واما قولهم الواحد لا يصدر عنه الا الواحد فاستدلوا عليه بوجوه نذكر هنا ما هو عمدتها ليتبين لك انهم على اي شيء يبنون مثل هذا المطلوب الجليل وذلك وجهان الاول انه لو صدر من الواحد الحقيقي شيئان لكان مصدر الكل منهما ومصدريته لهذا غير مصدريته لذاك وانه يعقل كل منهما بدون تعقل الآخر فلزم التعدد في الواحد الحقيقي هذا خلف مع ان المصدريتين ان كان كل منهما عين ذاته لزم ان يكون له حقيقتان مغائرتان وان يكون الواحد اثنين وهما محالان وان كان كل منهما داخلة فيه لزم التركب فلا يكون واحدا من جميع الجهات وان كانت كل منهما خارجة عنه لزم ان يكون مصدر الكل من المصدريتين فننقل الكلام الى مصدريتي المصدريتين حتى يلزم احد المحالين المذكورين الذين هما تاليا الشرطيتين او التسلسل وان كانت احداهما عينا فالاخرى ان كانت داخلة لزم التركب

وان كانت خارجة لزم احد الامور الثلاثة وان كانت احداهما داخلة والاخرى خارجة لزم التركيب مع احد المحالين الآخرين واما اذا كان الصادر واحدا فمصدريته عين الفاعل فلا يلزم شيء من المحالات * والاعتراض عليه * ان المصدرية امر اضافي اعتباري لا تحقق لها في الخارج فلا ينافي تعددها الوحدة الحقيقية وحينئذ نختار انهما خارجتان وليس لهما صدور من فاعل ومصدرية حتى ننقل الكلام الى مصدريتهما فلا يلزم شيء من المحالات * فان قيل * الخلف لازم لان المصدرية ولو كانت امرا اعتباريا ينافي الوحدة الحقيقية المفسرة بعدم تعدد الجهات ولو اعتبارية كما ذكر . قلنا . المنافي لتلك الوحدة تعدد الصفات الاعتبارية الغير الاضافية ولا السلبية وهي المرادة بالاعتباريات المنفية في تفسير الوحدة والالا يوجد واحد حقيقي اصلا اذ المبدأ الاول متصف بتقدمه بالذات على العالم ومعيته بالزمان له عندهم وبتقدمه عليه مطلقا عندنا والتقدم والمعية وصفان اضافيان اعتباريان وكذا هو متصف بانه ليس بجسم ولا جوهر ولا عرض الى غير ذلك * فان قيل * الاضافات والسلوب لا تعرض للواحد الحقيقي اذ هي امور عقلية لا تحقق لها الا في العقل ولا يمكن تعقلها الا بعد تعقل مضاف ومضاف اليه ومسلوب ومسلوب عنه . لا يكفي في تعقلها تعقل احد المضافين وتعقل المسلوب عنه . فلا يكون الواحد الحقيقي من حيث هو واحد حقيقي مضافا الى اشياء او مسلوبا عنه اشياء بل باعتبارات وجهات متعددة بخلاف المصدرية فانه ليس المراد منها معناها الظاهر الاضافي حتى يمتنع

حصولها

حصولها للواحد الحقيقي بل كونه بحيث يصح ان تعرض له هذه الاضافة ولا شك ان هذه الحيثية حاصلة له في ذاته قبل ان يتعقله عاقل فضلا عن ان يتعقل معه شيئا آخر . قلنا . الاضافات والسلوب ايضا حاصلة له بحسب ذاته سواء تعقله عاقل اولا والا لم يصدق حكم العقل عليه بتلك الاضافات والسلوب للزوم ارتفاع النقيضين عنه ولا شك في بطلانه ولو سلم فليكن المراد من الاضافات والسلوب ايضا كونه بحيث يصح ان تعرض له هذه الاضافات والسلوب كما ذكرتم في المصدرية . فان قيل . لا يصح هذا في الاضافات والسلوب لانه يلزم منه اتصاف المبدأ بصفات حقيقية وهو باطل عندنا . قلنا . لا شبهة لعاقل انه في حد ذاته مع قطع النظر عن تعقل عاقل بحيث يصح ان يحكم عليه بهذه الاضافات والسلوب . فان لزم منه اتصافه بالصفات الحقيقية فهذا برهان على بطلان ما عندكم . فان قيل . يجب ان يكون للفاعل مع اثره قبل ايجاده له خصوصية ليست له مع غيره والا لم يكن ايجاده له اولى من ايجاد غيره وهو ظاهر فان كان اثر الواحد واحدا لجوز ان تكون تلك الخصوصية بحسب ذات الفاعل واما ان كان متعددا فيلزم ان لا تكون له مع شيء منها تلك الخصوصية لان خصوصيته مع هذا غير خصوصيته مع الآخر ضرورة ولا يجوز ان تكون تلك الخصوصيتان بحسب ذات الفاعل لان الذات الواحدة بجميع الجهات لا تتصور بحسبها خصوصيتان متغايرتان ولا بحسب غيره والا لم يكن واحدا حقيقيا ومرادنا بالمصدرية هذه الخصوصية . قلنا . ان اردتم بالغير في قولكم يجب للفاعل

مع اثره خصوصية ليست له مع غيره ماليس اثره مطلقا او بالخصوصية جزئية معينة فهو مسلم لكن لايفيد مطلوبكم وان اردتم بالغير غير هذا الاثر الجزئي و بالخصوصية مطلق الخصوصية التي يترتب عليها صحة صدور الاثر عن الفاعل فلانسلم امتناع ان تكون للواحد بحسب ذاته خصوصية مع شيئين يصدر عنه بسببها مجموعهما دون ماسواهما لابد لهذا من دليل اذ دعوى البداهة غير مسموعة ولو سلم فلم لا يجوز ان تكون له بحسب ذاته مع احدهما خصوصية و بحسب امر سلبي او اعتباري خصوصية مع الآخر فان قيل لانه لا يجوز ان يكون لما ليس له وجود الخارج دخل في مبدئية وجود الاثر * قلنا ما ليس له وجود لا يجوز ان يكون فاعلا للوجود واما ان يكون له دخل في فاعلية الفاعل بان يكون شرطا لها فلا امتناع فيه فان وجود الاثر كما يتوقف على وجود السبب يتوقف على عدم المانع الاترى ان الخصوصية التي قلتم ان وجود الاثر موقوف عليها بامر اعتباري قطعا ليس لها تحقق في الخارج وانما المتحقق فيه ما له تلك الخصوصية واليس من شيعتكم من يجعل امكان المعلول الاول لذاته و وجوب وجوده بالغير جهة صدور فلك ونفس منه والامكان والوجوب لاتحقق لهما في الخارج بل هما اعتباريان عقليان ولو سلم فلم لايجوز ان تكون للفاعل بحسب ذاته مع احدهما خصوصية باعتبار صدوره هذا عنه وبالنظر اليه مع الآخر خصوصية اخرى فلا تكون للواحد من جهة واحدة ولا باعتبار امر غير متحقق مع شيئين خصوصية بل مع احدهما بحسب ذاته فقط ومع الآخر باعتبار موجود

آخر

آخر معها فيكون بهذا الطريق فاعل كل الممكنات الموجودة هو الله تعالى بالحقيقة لا كما قالوا ان الصادر منه عقل فقط وسائر الموجودات صادرة عن غيره وقد قال بعضهم في دفع هذا ان الكل متفقون على ان صدور الكل منه جل جلاله وان الوجود معلول له على الاطلاق فان تساهلوا في مقالتهم واسندوا معلولا الى ما يليه كما يسندون الى العلل الاتفاقية والعرضية والى الشروط وغير ذلك لم يكن ذلك منافيا لما اسسوه وبنوا عليه مسائلهم * وفيه نظر * لان اسنادهم حوادث عالم العناصر الى العقل العاشر المسمى عندهم بالمبدأ الفياض بواسطة الاستعدادات الحاصلة للمواد بسبب الحركات الفلكية وما يتبعها من الاوضاع واتصالات الكواكب وغير ذلك اشهر من ان يخفى فلو كان عندهم ان الكل صادرة من المبدأ الاول فاي شيء اقتضى توسط ذلك العقل في كل حادث من تلك الحوادث مع ان المبدأ الاول بعد تمام الاستعدادات القابلة للوجود بسبب تلك الحركات كاف في ايجاده وايضا انهم اذا اعترفوا بجواز صدور شيئين من الواحد احدهما بحسب ذاته والآخر باعتبار صدور الاول عنه صار قولهم الواحد لايصدر عنه الا الواحد والتكلفات التي ارتكبوها في اثباته والنزاع فيه كلها ضائعا محضا من ترتب ثمرة معتد بها عليه اذ في كل موضع يريدون ان يثبتوا مطلوبا بانه يلزم من انتفائه صدور الاثنين عن الواحد الحقيقي وكثيرا ما يفعلون هذا و يأتي حينئذ لخصومهم ان يلزموهم بانه لا استحالة فيه اذ صدور احدهما بحسب ذاته والآخر باعتبار صدور الاول والظاهر ان قولهم بصدور الكل منه تعالى اولى واقرب

بالحمل على المساهلة والتجوز من قولهم بصدور البعض عن غيره * الثاني *
من وجهي الاستدلال على ان الواحد لا يصدر عنه الا الواحد تقريره
بطريقين * الاول * انه لو صدر عنه (ا) و(ب) لكان مصدرا (لا) ولما ليس
(ا) اذ (ب) ليس (ا) وكذا اذا كان مصدرا (لب) ولما ليس (ب) اذ (ا) ليس (ب)
وانه تناقض وفساد هذا ظاهر اذ من البين ان نقيض صدور (ا) هو لا صدور (ا)
لا صدور لا (ا) كان يقال صدر من النار التسخين واللا تسخين الذي هو التجفيف
فانه ليس فيه تناقض وتناف وانما التناقض اذا قيل صدر منها التسخين ولم يصدر
منها التسخين * الثاني * يقال لو صدر عن الواحد (ا) و(ب) من جهة واحدة
صدق قولنا صدر عنه (ا) ولم يصدر عنه (ا) من الجهة الواحدة وانه محال اما
صدق الاول فظاهر واما صدق الثاني فلانه لما صدر عنه الباء الذي هو
غير (ا) من تلك الجهة صدق انه لم يصدر عنه (ا) من تلك الجهة وصدق انه
صدر عنه (ا) ولم يصدر عنه (ا) من جهة واحدة وهما متناقضان وهذا
التقرير هو الذي اختاره الرئيس ابو علي وكتبه الى تلميذه بهمنيار حين
طلب منه البرهان على هذا المطلوب * والاعتراض عليه * ان الشرطية اعني
قوله لما صدر عنه الباء الى آخره كاذبة فان اللازم من صدور الباء عنه
من تلك الجهة ليس انه لم يصدر عنه (ا) من تلك الجهة بل انه صدر عنه ما ليس
(ا) من تلك الجهة وهذا ليس نقيضا لقولنا صدر عنه (ا) من تلك الجهة ولا مسلم
الاستلزام لفساد آخر ولو سلم لزوم الاول فلا نسلم التناقض فان النقيضين
مطلقتان والمطلقتان لا تتناقضان كما عرف في المنطق فان قيدت

احدهما باللزوم منع صدقها قال الامام الرازي العجب ممن يفني عمره
في تعلم الآلة العاصمة وتعليمها ثم اذا جاء الى هذا المطلوب الاشرف اعرض
عن استعمالها حتى وقع في غلط يضحك منه الصبيان * قال شارح
الاشارات كان هذا الحكم يعني ان الواحد الحقيقي لا يوجب من حيث
هو واحد الا شيئا واحدا قريبا من الوضوح وانما كثرت مدافعة الناس
اياه لاغفالهم معنى الوحدة الحقيقية وعلى ما ذكره فالغرض مما
يورد في صورة الاستدلال التنبيه لا حقيقة الاستدلال فلا يفيد ما يورد
عليه من الاعتراضات ونحن نقول اذا حمل هذا الحكم على ما يفهم من
الالفاظ المعبر بها عنه فلا نزاع في قربه من الوضوح بل في كونه في غاية
الوضوح لانه اذا اعتبرت الوحدة المجردة التي لا يكون فيها ولا معها تعدد
بوجه من الوجوه ولو بتعدد القوابل لم يتصور صدور المتعدد وكيف
يتصور صدور غير القابل من الفاعل لكن يكون هذا حكما لغوا
من غير فائدة اصلا اذ لا يصدق هذا المعنى على شئ من الاشياء لا في
الخارج ولا في العقل الا بطريق الفرض كسائر الكليات الفرضية فاية
فائدة في معرفة حكمة وانما كثرت مدافعة الناس في ان الواحد الحقيقي
الذي هو الله تعالى على ما هو عليه في نفس الامر من احواله بعد التنزل وتسليم
كونه موجبا بالذات وان ليس له صفات موجودة هل يجوز ان يصدر
عنه متعدد ام لا فنحن نقول نعم للجهات التي بيناها ولان له ذاتا ووجودا
ووجوب وجود فكيف صار هذا في المعلول الاول جهات تعدد الفاعلية

ولم يصرحوا به فان قيل * وجود المبدأ الاول عين ذاته وكذا وجوبه دون وجود المعلول الاول ووجوبه فحصلت الجهات هنا ولم تحصل ثمه * قلنا * مرادنا الوجود العام المشترك ولا نزاع لهم في انه زائد في كل الموجودات ولا فى ان الوجوب امر اعتباري لا يصلح ان يكون عين ذات الواجب انما نزاعهم في وجوده الخاص وليس الكلام هنا فيه لا يخفى ان قولهم ان الاليق ان يصدر الاشرف من الاشرف كلام خطابي لا يليق بان يورد لاثبات المطالب العلية والعجب من ذلك الشارح الذي يدعي ان اكثر الفضلاء انما تحيروا فى هذه المسئلة لعدم تعمقهم في الاسرار الحكمية وهو تعمق فيها وتخلص وخلص عن ورطة هذه الحيرة انه تصدي لرد هذا الكلام الي البرهان فقال اذا استند مسببان احدهما اتم وجودا من الآخر الى سببين كذلك وكان المسبب الاتم اتم وجودا من المسبب الانقص وجب استناده الى السبب الاتم لان المعلول لايمكن ان يكون اتم وجودا من علته وهذا موضع علي وله نظائر كثيرة هذا كلامه بعد ان اعترف ان قولهم الاشرف يتبع الاشرف مقدمة خطابية وتعجب من ابي علي حيث استعملها فى هذا المطلوب وفيه مع اشتماله علي الاستدلال الظاهر نظر لانه ان اراد بالسببين الاتم والانقص ذاتي السببين الموجدين فليس هناك سببان موجدان متغائران بالذات حتي يكون احدهما اتم والآخر انقص وجودا لي الموجد هو العقل الاول كما هو منقول عنهم والمبدأ الاول بواسطته كما ادعاه هو وان اراد بهما ماله دخل

في السببية فى الجملة فلا نسلم امتناع ان يكون المعلول اتم وجودا من العلة بهذا المعنى فان القول بان كل ماله معدات فهو انقص وجودا من معداته بعيد كيف والاسباب هنا مثل الامكان والوجوب ولا وجود لهما اصلا * فان قيل * المراد ان السبب الموجد بالنظر الى بعض ماله دخل في السببية اتم وجودا منه بالنظر الى بعض آخر منها * قلنا * هذا اعتبار وهمي محض فانه لا معنى لقول من يقول ان وجود العقل الاول بالنظر الى وجوبه بالغير اتم من وجوده بالنظر الى امكانه فان وجوده في ذاته لا يتفاوت بهذا المعنى في التمام والنقصان فكيف اذا قيل وجود المبدأ الاول بالنظر الى وجوب العقل الاول به اتم من وجوده بالنظر الى امكان العقل الاول في ذاته فان اللازم مما اختاره من ان موجد جميع الممكنات ليس الا المبدأ الاول هو هذا وهذا قول لا يرضى عاقل ان يتفوه به ولا بما يستلزمه ولعمري ان كلامهم في هذا المطلوب الجليل مما اذا نظر المتأمل الى اية جهة منه يتبين له وجوه من الفساد ولهذا من كان دابه الذب عنهم وكان يجهد في ذلك كل الجهد اعترف هنا بورود كثير مما يورد عليهم ولئن قطع الطالب للحق النظر عن جميع ما قررناه وغيره مما تركناه ونظر بعين الانصاف في انهم كيف حصروا جهات تعدد المعلول الاول فى ثلاث مع ان له ذاتا وامكانا ووجوبا بالغير ووجودا منه وتعقلا لذاته وتعقلا لفاعله وتعقلا لمعلولاته الى غير ذلك ثم كيف صدر عما هو اقرب الى الوحدة الحقيقية وهو العقل الثاني اشياء كثيرة

جدا وهي الفلك الثامن بما فيه من الثوابت الغير المحصورة وما رصد منها الف ومئتان وهذا اخلف وما صدر عما بعده الى العقل العاشر مع ما بعده من تلك الوحدة مثل ذلك بل عشر عشيره وكذا صدر عن العقل الثالث والرابع والخامس اجرام اكثر مما صدر عن العقل السادس فان افلاك العلويات اى زحل والمشترى والمريخ الصادرة عن العقول الثلاثة على زعمهم اكثر بجزء واحد من فلك الشمس الصادر عن العقل السادس لان كلا منها مشتمل على تدوير دون فلك الشمس وكذا اجزاء فلك عطارد زائدة على اجزاء فلك القمر بواحد وامثال ذلك من احوال العلويات والسفليات لكفاه في ان يتضح له ان ما اوردوه في هذا المقام من الخيالات مما لو بنى عليها اهون المطالب لكان اوهن من نسج العناكب فكيف باهول الامور واعظمها وهو بناء السموات والارضين وكيفية وجودها عليها ولئن اشتغلنا بدفع ما تكلف به بعضهم فى التفصى عن الاشكالات الموردة عليهم لطال الكلام لتشتت المرام والحق ان التصدى للاطلاع على كنه كيفية ايجاد الله تعالى للعالم خوض في لجة غامرة لا يبدو ساحلها ولا يجود اخلها سيما بمجرد نظر العقل فعلى العاقل ان لا يتجاوز ما تحقق من متين النقل او تيقن من براهين العقل والله الهادي واليه النهايات ومنه المبادى *

* المبحث الرابع اثبات الصانع للعالم *

اعلم ان المليين لما قالوا بحدوث العالم لزم لزوما بينا احتياجه الى

صانع لا يكون في وجوده محتاجا الى غيره دفعا للتسلسل اذ احتياج كل حادث الى موجد يوجده لا يخفى على عاقل بل قيل هو معلوم للحيوانات العجم ايضا والدهرية يقولون بقدم العالم وباستغنائه عن الصانع وهذا وان كان باطلا ولكن لا يلزمهم ما يلزم الفلاسفة القائلين بقدم العالم مع احتياجه الى الصانع الموجد الواجب الوجود لذا انه مستدلين عليه بان العالم ممكن بالاتفاق ومعنى الامكان استواء ما في الوجود والعدم بالنسبة الى ذات الممكن وترجح احد المتساويين على الآخر بلا مرجح محال بداهة فوجود العالم محتاج الى مرجح له وذلك المرجح لا يجوز ان يكون ممكنا غير منته الى واجب والا يلزم التسلسل ولا ممتنعا وهو ظاهر فثبت انه واجب الوجود وهو المطلوب * والاعتراض عليهم * ان احتياج الممكن ولو كان قديما فرضا الى ما يترجح به احد طرفيه مما لا شبهة فيه لكن الكلام في الفاعل المفيد لوجوده مثلا وفعل الوجود وافادته يقتضى البتة وقتا يكون الوجود قبله غير حاصل ولا يتصور هذا في القديم . فان قيل . نحن نتجوز كما في اطلاق الفاعل والصانع ومرادنا بهما علية لا يمكن وجود العالم بدون وجودها * قلنا * يلزمكم جواز عدم انتهائها الى علة واجبة الوجود لذاتها لان تجويزكم لوجود وجودات متعاقبة الى غير النهاية مستلزم لجواز عدم انتهائها الى الواجب مع كون كل منها علة لآخر منها الى الحادث اليومى فان ترتب اجزاء الزمان وما فيها كترتب افراد العلية فاذا جاز ان لا تنتهى اجزاء الزمان وما فيها الى جزء لا جزء قبله والى شيء لا شيء قبله بالزمان فليجز عدم انتهاء افراد العلية الى

علية لاعلية قبلها فان الدلائل الدالة على استحالة وجود امور غير متناهية ان تمت دلت على استحالته مطلقا سواء كانت تلك الامور مجتمعة في الوجود او لا وسواء كانت مرتبة او لا كما ينافي اوائل الكتاب وان لم يتم لم يثبت عدم جواز شيء من الصور الثلاث فاذا لم يجعلوا تلك الدلائل مثبتة لعدم جواز صورتين من الصور الثلاث فلا يثبت لها عدم جواز الاخرى ايضا

فان قيل * لنا دليل على استحالة تسلسل العلل الى غير النهاية دون تسلسل ما سواها بل على اصل المدعى اعني ثبوت علة للعالم واجبة بذاتها * تقريره ان موجودات العالم لو كان بعضها علة لبعض الى غير النهاية لحصلت سلسلة من ممكنات غير متناهية وهو يستلزم المحال والملازمة الاولى بينة اذ المفروض عدم تناهي العلية بين تلك الموجودات فلو كان منها ما هو محتاج الى العلة لتناهت العلية هذا خلف والمحتاج الى العلة ممكن قطعا واما الملازمة الثانية فلان مجموع تلك السلسلة ممكنة اذ هي محتاجة الى اجزائها والمحتاج الى شيء اي شيء كان ممكن سيما اذا كان المحتاج اليه ممكنا بل ممكنات غير متناهية وموجودة لان جميع اجزائها موجودة اذ هي ليست الا عللا ومعلولات ويجب اجتماع العلة والمعلول في الوجود وعدم المركب لا يعقل الا بعدم جزء من اجزائه فلها علة موجدة مستقلة بمعنى انه لا يكون لها شريك في ذلك الايجاد خارج عنها اصلا اذ لا بد لكل ممكن في وجوده منها فعلتها اما نفسها وهو ضروري البطلان وينبه عليه بان العلة الموجدة للشيء يجب ان تكون متقدمة بالذات عليه ولا يتصور تقدم الشيء على نفسه

واما

واما جزؤها فاما كل جزء وهو باطل لانه لا شيء من الاجزاء كافيا في وجود السلسلة فضلا عن كل جزء وايضا يلزم توارد العلل المستقلة على معلول واحد بالشخص اعني مجموع السلسلة وكل جزء منها اما الاول فظاهر واما الثاني فلان الموجد المستقل للمركب الذي هو كل جزء من ممكن لا بد ان يكون موجد الكل جزء منه اذ لو كان لشيء من اجزائه موجد آخر لاحتاج المركب اليه ايضا فلا يكون المفروض موجدا مستقلا فيتوارد كل الاجزاء بالعلية على كل جزء منها وايضا يلزم ان يكون كل منها علة لنفسه ولعلله لما بينا ولا يخفى استحالته واما جزء واحد بعينه وهو ايضا باطل للزوم مثل ما ذكرنا في القسم السابق ولان علته اولى بكونها علة المجموع لان اتحادها لاجزاء المجموع اكثر * واما خارجة عنها وهذا ايضا باطل لانه لا يخلو اما ان يوجد جزء من اجزاء السلسلة او لا وكلاهما باطل * اما الاول فلانه لا يخلو اما ان يكون لذلك الجزء علة في السلسلة فيلزم توارد العلتين المستقلتين على معلول واحد او لا يكون فيلزم الخلف من جهتين اذ المفروض ان لكل جزء علة في السلسلة وان السلسلة غير متناهية وعلى هذا التقدير لزم تناهيها اذ هذا الجزء صار طرفا لها * واما الثاني فلان المستقل موجد للمركب مطلقا لا بد ان يكون موجد الجزء منه اذ لو وجد جميع الاجزاء بدونه لوجد المركب بدونه لان جميع الاجزاء نفس المركب فلا يكون موجدا له واذا استحال كل واحد من اقسام الشيء استحال ذلك الشيء فثبت استحالة ان تكون للسلسلة المفروضة علة موجدة واذا استحال ان يكون لها علة فاستحالت هي لاستحالة الملزوم

باستحالة اللازم واستحالتها هى المطلوب الاول واذا استحالت هى لزم انتهاء سلسلة علية اجزاء العالم الى غير ممكن ولا يخفى انه لا يجوز ان يكون ممتنعا فتعين ان يكون واجبا بذاته فثبت ان موجد العالم واجب بذاته وهو المطلوب الثانى الذى هو الغاية * قلنا * مجموع الاشياء ليس الا نفس تلك الاشياء فلا يتصور ان تكون له علة غير مجموع علل تلك الاشياء وهذا ضرورى ويوضحه النظر الى حال المجموع الواقع بان يعتبر المبدأ الاول مع عدة معلولات كالعقل الاول والثانى والثالث مثلا او كالعقل الاول والنفس الاولى والفلك الثانى فهنا مجموعان واقعان كل منهما من اربعة اشياء وكما ان علل تلك الاشياء الاربعة فى كل منهما المبدأ الاول والعقل الاول والعقل الثانى كذلك علة كل من المجموع ليست الا هذه الامور الثلاثة ولا يعقل الا ان يكون كذلك ولا يتفاوت الحال بان تكون تلك الاشياء متناهية وغير متناهية ففى السلسلة المفروضة علة مجموعها مجموع علل اجزائها * فان قيل * هذا كلام خارج عن التوجيه فانا حصرنا اقسام علة السلسلة وبينا بطلان كل قسم بالدليل ويسمى مثل هذا فى المنطق القياس المقسم فعلى المعترض ان يقدح اما فى الحصر او فى مقدمة من مقدمات الدلائل وليس فى هذا الكلام شئ من ذلك * قلنا * هذا نقض اجمالى للدليل بانه مصادم للضرورى فهو غير تام بجميع مقدماته وتمهيد لان يتضح ما نذكر بعده وتفصيله انا نختار ان علة السلسلة جزء معين منها وهو مجموع ما قبل المعلول الاخير الذى هو ليس بعلة لشئ وطرف للسلسلة من جانبها المتناهى

وما ذكرتم من وجوه بطلان هذا الشق كلها ممنوعة * اما الاول فلان هذا الجزء كاف فى وجود السلسلة لانه اذا اوجد المعلول الاخير قطعا فوجود السلسلة لا يتخلف عن وجود جزئها الاخير * واما الثانى فلان قولكم الموجد المستقل للمركب يجب ان يكون موجد الكل جزء منه ان اردتم به انه يجب ان يكون هو بعينه موجد الكل جزء فهو ممنوع والا لزم اما تخلف المعلول عن العلة المستقيمة واما تقدمه عليها وكلاهما محال وذلك فيما اذا كان المركب مرتب الاجزاء بالزمان فاما ان يكون علة المركب وقت وجود الجزء الاول فقط موجودة اولا فعلى الاول يلزم تخلف المعلول وهو المركب والجزء الآخر عن علتها المستقيمة وعلى الثانى يلزم تقدم المعلول وهو الجزء الاول على العلة * وان اردتم انه يجب ان يكون هو بنفسه او بما هو داخل فيه موجدا لكل جزء فهو مسلم ولا يلزم التوارد المذكور اذ علة السلسلة هى مجموع ما قبل جزئه الآخر لا غير وكذا فى المجموع الثانى والثالث وما بعدهما الى غير النهاية وجميع هذه العلل اعنى مجموع الثانى الى ما لا نهاية له داخلة فى المجموع الاول الذى هو علة السلسلة وكل منها علة لمجموع من السلسلة وكل فرد علة لفرد على ما هو المفروض فالمجموع الاول الذى هو موجد السلسلة بالاستقلال موجد بكل جزء منها بما هو داخل فيه وعلى هذا القياس المجموعات الاخر وليس فيه توارد علتين لا على السلسلة ولا على شئ من اجزائها ومن هذا خرج الجواب عن الوجه الثالث فتامل * واما الرابع فلان ما ذكروه من الاولوية ممنوعة وما اوردوه

في بيانه امد فوع بان الجزء الذي اخترناه للعلية متعين لها اذ هو المستقل بايجاد السلسلة دون غيره وبما قررناه اندفع ما قال بعض الافاضل في جواب هذا الاعتراض انه لا يجوز ان يكون بعض السلسلة المفروضة علة موجدة لها مستقلة بالتأثير بمعنى ان لا يكون لها شريك في التاثير في تلك السلسلة والا كان ذلك البعض مؤثرا في نفسه قطعا ووجه اندفاعه ما بيناه من انه لا يلزم ان يكون موجد الكل بنفسه موجدا لكل جزء منه بل يجوز ان يكون موجدا للاجزاء بما هو داخل فيه وابعد منه ما قال في موضع آخر من ان ما قبل المعلول الاخير لم يجب به جملة السلسلة بل وجب به المعلول الاخير ووجب بهما الجملة لا بالاول وحده والكلام فيما يوجب الجملة بذاته فاندفع الاعتراض ولا يخفى عليك فساد هذا الكلام لان المعلول الاخير مع مجموع ماقبله نفس جملة السلسلة فكيف يتصور وجوب السلسلة بهما وهو تعليل الشيء بنفسه مع انه لو تصور هذا لزم بطلان الاستدلال اذ على هذا التقدير لم تحتج السلسلة الى علة خارجة عنها حتى يلزم انقطاعها الواجب كما هو المدعى وليس المقصود من الاعتراض الا هذا او يلزم مما ذكره ان يكون اجزاء المعلول المركب حتى جزئه الصوري من تمام موجده المستقل لان المعلول لا يجب بدونها وليس كذلك * وما قررنا من الاعتراض هو مراد من قال علة السلسلة نفسها على معنى انه تكفي نفسها من غير حاجة الى خارج عنها فان الثاني منها علة للاول والثالث علة للثاني وهكذا فلكل واحد من احاد السلسلة علة فيها فلما لم تكن الجملة المأخوذة على هذا الوجه غير الافراد لم يحتج الى علة

غير علل الافراد ولا استحالة في تعلق تعليق الشيء بنفسه على هذا الوجه وهو ان يعلل اشياء كل واحد منها بما سبق كالترتيب الطبيعي فلا تحتاج تلك الاشياء الى علة اخرى خارجة عنها فتكون علة بنفسها على معنى انها كافية في وجودها بما قبلها وانما المستحيل تعليل شيء واحد معين بنفسه وانما قلنا مراده ما قررناه لانه صرح مرارا ان مراده بالنفس ما هو غير خارج فيظهر من تكريره التفسير ان مراده بالنفس ليس هو حقيقتها بل ما هو الداخل فيها ومراده بكل واحد من الاشياء في قوله لا استحالة في ان يعلل اشياء كل واحد بما قبله في الترتيب الطبيعي المجموعات الواقعة في السلسلة من تمامها ٧

او بثلاثة الى غير ذلك يدل على هذا انه جعل المعالل الجملة المأخوذة كذا وعينها علل الافراد وغير ذلك مما يظهر من التامل في كلامه وكذا المراد بما قبله فانه ايضا المجموعات بخلاف قوله او لا الثاني منها علة للاول والثالث للثاني وهكذا فان مراده به الاول والثاني والثالث وغيرها الا المجموعات والحاصل ان مراده ما اخترناه وقررناه فاندفع عنه ايضا ما قال ذلك الفاضل في جوابه من انه لا شك ان احاد السلسلة موجودات ممكنة كما ان كل واحد منها موجود ممكن وكما ان الممكن الموجود محتاج الى علة موجدة كافية في ايجاده كذلك الممكنات الموجودة محتاجة الى علة موجدة كافية في ايجادها بالضرورة * ولما كان لكل واحد من تلك السلسلة علة موجدة هي داخلة في السلسلة كانت العلة الموجدة للكل جميع تلك العلل الموجدة للاحاد وحينئذ نقول جميع تلك العلل التي هي علة موجدة للسلسلة باسرها

٧ بياض في الاصل

اما ان تكون عين السلسلة او داخلة فيها او خارجة عنها والاول اعنى ان
يكون مجموع السلسلة علة موجدة له محال لان العلة الموجدة لشئ سواء
كان ذلك الشئ واحدا معينا او مركبا من احاد متناهية او غير متناهية يجب
ان يتقدم بالوجود على ذلك الشئ ومن المحال تقدم المجموع على نفسه
ووجه اندفاعه انه علم ان مختاره فى الحقيقة هو الشق الثاني وهو يتكلم على اختيار
الشق الاول فهو ايراد على ظاهر عبارته والعجب ان ذلك الفاضل كرر
هذا الجواب في كتبه مع ظهور اندفاعه على ان فى تقريره ترديدا قبيحا
وذلك انه بعد ما حكم بلزوم ان تكون علة مجموع السلسلة علل الافراد
كل واحدة منها داخلة في السلسلة ردد ان تلك العلة اما نفس السلسلة
او داخلة فيها او خارجة عنها وهو بمنزلة ان يقال هذه الجملة من اجزاء
الشئ اما غير خارجة عنه او خارجة عنه ولا خفاء فى قبحه اذ لا احتمال
ولا توهم للخروج والترديد ينبغي ان يكون بين اشياء يكون لكل
منها احتمال توجيه وانما اشتغلنا هنا بالرد عليه مخافة ان يتوهم القاصرون
بسبب اصراره على جوابه ان الاعتراض المذكور مندفع على الدليل
ثم ان ههنا شيئا آخر وهو ان هذا الدليل لا اختصاص له باستحالة تسلسل
العلل الغير المتناهية بل على تقدير تمامه يدل على استحالة تسلسلها ولو كانت منتهية
الى الواجب فان محصله جار فيه ايضا وان كان فى طريق اثبات بعض المقدمات
تفاوت * وتقريره ان يقال لو تسلسلت العلل منتهية الى الواجب لحصلت
سلسلة كل جزء منها علة لآخر وهو يستلزم المحال * بيان الملازمة الثانية

ان

ان السلسلة ممكنة لانها محتاجة الى غيرها الذى هو اجزاؤها والمحتاج الى الغير
سيما الى الممكنات ممكن قطعا فهى محتاجة الى علة مستقلة في ايجادها ولا يعقل
ان تكون علتها غير جميع علل اجزائها الممكنة فنقول جميع تلك العلل اما نفس
السلسلة او داخلة فيها او خارجة عنها والكل محال اما الاول فظاهر
واما الثاني فلانها ان كانت كل واحد من اجزاء السلسلة فهو باطل لان شيئا
من اجزائها ليس جميع تلك العلل فكيف بكل جزء منها ولان من اجزائها
ماليس له دخل في تلك العلل وهو جزؤها الاخير الذى هو معلول محض ولانه
يلزم توارد العلل المستقلة على معلول واحد بالشخص وهو مجموع السلسلة
وهو ظاهر وكذا كل واحد من اجزائها الممكنة ولانه يلزم ان يكون كل من
الاجزاء الممكنة علة لنفسه ولعلته الممكنة او لعلله الممكنات وان كانت بعضا
معينا من الاجزاء فهو ايضا باطل لما ذكرنا من ان شيئا منها ليس جميع تلك العلل
ومن التوارد ولانه ان كان من الاجزاء الممكنة فعلته اولى منه بان تكون
علة السلسلة ويلزم ان تكون علة لنفسه وفي غير الممكن الاول لعلته ايضا
وان كان الواجب يلزم ان يصدر من الواحد الحقيقي اشياء كثيرة هى السلسلة
وكل واحد من اجزائها واما الثالث فلظهور الخلف اذ لا يتصور ان تكون جملة
من اجزاء الشئ خارجة عنه كما اشرنا اليه * ولانه ان كان واجبا تعدد
الواجب وايضا لابد ان يكون موجد الجزء منها فان كان جزؤها الاول
لزم امكان الواجب وان كان جزءا آخر فاما ان يكون لذلك الجزء
علة في السلسلة ولزم توارد العلتين على معلول واحد واما ان لا تكون

له علة فيها فيلزم الخلف من جهة ان المفروض ان لكل جزء من الاجزاء الممكنة علة في السلسلة ومن جهة ان انتهاء السلسلة يكون اليه لا الى الواجب الاول وان كان ذلك الخارج ممكنا فلما ذكرنا من لزوم امكان الواجب والخلف فالالزام وارد عليهم اذهم قائلون بترتب العلل المنتهية الى الواجب ويجوز ايراد النقض الاجمالى على استدلالهم هذا بوجه آخر الزامى ايضا وهو ان يقال لو تم ما ذكرتم في الاستدلال بجميع مقدماته لزم ان لا يصدر من الواجب تعالى موجود اصلا فلا يوجد شئ من الله تعالى وهذا باطل قطعا او يصدر عنه اثنان وهذا باطل بزعمكم اما الملازمة فلانه لو صدر عنه واحد لحصل مجموع هو الواجب ومعلوله وهذا المجموع ممكن موجود لما ذكر فهو محتاج الى موجد مستقل فهو اما نفس المجموع او داخل فيه او خارج عنه والقسم الاول باطل وهو ظاهر وكذا الثالث لان هذا الموجد الخارج ان كان واجبا لزم تعدد الواجب وايضا لا بد ان يكون موجدا لجزء من المجموع لما ذكر فان كان جزؤه الواجب فاستحالته بينة وان كان الجزء الآخر لزم توارد العلتين عليه وان كان ممكنا فللوجه الاخير من الوجهين المذكورين على تقدير نقل الكلام الى مجموع المجموع الاول وعلته الخارجة حتى تتسلسل العلل واما الثاني فان كان ذلك الموجد الجزء الصادر فعلته اولى بذلك ويلزم ايضا ان يكون علة لنفسه لما مر وان كان الواجب لزم صدور اثنين منه اعنى الصادر المفروض اولا والمجموع ففي ما عدا الاخير من المحتملات لزم امتناع صدور شئ من الواجب على

تقدير صدق بعض من مقدمات الدليل وفي الاخير لزم صدور الاثنين منه فعلم جميع المقدمات يستلزم احد الامرين وهو المطلوب * فان قيل لا الزام غير وارد عليهم لانه لا يلزم هنا صدور الاثنين من الواجب بجهة واحدة كما تخيلونه اذ يجوز ان يصدر عنه بحسب ذاته شئ وباعتبار صدور هذا الشئ عنه يصدر المجموع . قلنا . اعتبار الشئ معه عين اعتبار المجموع فلا يتحقق هنا امران احدهما يكون واسطة في نفس الامر لصدور الآخر والاثنانى في كل صورة يصدر عن واحد حقيقي اثنان واكثر اظهر من هذا فلا تبقى لادعاهم هذا فائدة فيعود الالزام عليهم بكلامهم وليس المطلوب هنا الا هذا * فان قيل * الممكن والمحتاج الى العلة في نفس الامر هنا شئ واحد ليس الا وهو ذلك الصادر عن الواجب وليس بعد صدوره عن علته شئ آخر محتاج الى علة غير علته واحتياج غير احتياجه وما يقال ان المجموع ممكن آخر فله احتياج الى علة مجرد اعتبار لا يلزم منه فساد الامر وانما يلزم لو كانا ممكنين مستقلين بحيث يكون احتياجاهما متغائرين بالذات وليس كذلك * قلنا * هذا لا يبعد لكنه عليكم لا لكم اذ يتوجه على استدلالكم ان يقال بعد صدور كل جزء عن علته لا يبقى في نفس الامر شئ آخر له احتياج الى علة بحيث لو فرض عدم صدوره عنه صدق انه لم يصدر المجموع عن علته فنلتزم نحن ان ما ذكرتم في دفع النقض حق فالتزموا انتم ايضا ان استدلالكم عن اصله ساقط *

المبحث الخامس توحيد الاله جل وعلا اى نفي الكثرة عنه

الكثرة في الاشياء تتحقق * اما بحسب الجزئيات كما يقال في الانسان كثرة اى له افراد متعددة * او بحسب الاجزاء الذهنية بان تكون ماهية الشئ مركبة من جنس وفصل * او بحسب الاجزاء الخارجية بان تكون ذاته مركبة في الخارج من اجزاء * اما متمايزة في الوضع كتركب الاجسام من الهيولى والصورة على زعم الفلاسفة * واما بحسب المعروض والعارض وهذا على وجهين * اما ان تكون ماهية ووجود عارض لها تكون به موجودة كما في جميع الممكنات الموجودة عند الجمهور * واما ان يكون موجود عرض له موجود آخر كسائر الموصوفات وصفاتها الوجودية فهذه اقسام خمسة للكثرة فنفى الفلاسفة جميعا عن الله تعالى واما المليون فيثبتون البعض على اختلاف فيما بينهم كما ستقع الاشارة اليه في اثناء المباحث ان شاء الله تعالى * لنورد تفصيل الكلام في نفي الكثرة بحسب الجزئيات في هذا المبحث وفي نفي الكثرة بالاعتبارات الاربعة الاخر في اربعة مباحث اخرى * وينبغي ان نحرر اولا الدعوى فان ههنا مقامات وللناس فيها مقالات اذ لدلالة القدم ووجوب الوجود والايجاد وتدبير العالم واستحقاق العبادة وفي جواز تعدد الموصوف بكل منها خلاف اما القدم اى الوجود الغير المسبوق بالعدم فقد اثبت التعدد فيه جميع الطوائف سوى المعتزلة فانهم وان اثبتوا له تعالى صفات اربع ازلية هي الموجودية والحيية والعالمية والقادرية لكنهم لا يقولون بوجودها بل بثبوتها فقط يسمون

امثالها

امثالها احوالا ويزعمون ان الثبوت اعم من الوجود وتفصيل مذاهبهم في هذا موكول الى كتب الكلام فهم المتثابتون في توحيد الله في صفة القديم ولهذا اسموا انفسهم باهل التوحيد ثم اهل الحق وان قالوا بصفات موجودة قديمة لله تعالى لكنهم احالوا تعدد ذوات قديمة * واما الفلاسفة فقد بالغوا في تجويز تعدد القدماء فاثبتوا عقولا ونفوسا بل اجساما كثيرة وغير ذلك قديمة وقد جرت اشارة الى تفاصيل مذاهبهم في ذلك * ومن المجوس طائفة يسمون الحزنانين يقولون بالقدماء الخمسة وهي الباري والنفس والزمان والهيولى والخلاء ووافقهم على ذلك الطبيب الرازي * واما الايجاد وتدبير العالم فاهل السنة هم القائلون بوحدانية الله تعالى بهما ولا يشركون به شيأ في ذلك بخلاف سائر الطوائف فان المعتزلة يجعلون جميع الحيوانات موجدين خالقين لافعالهم الاختيارية وان كانت على خلاف ارادة الله تعالى الله عن ذلك لكنهم لا يجوزون خلق جسم بالذات من غيره تعالى بخلاف الفلاسفة فانهم لا يجوزون خلق جسم اصلا منه تعالى ولا خلق شئ الا مجردا واحدا كما عرفت فيما سبق . واما استحقاق العبادة فتوحده تعالى به متفق عليه بين القائلين باستحقاق العبادة سوى ان الثنوية قائلون بوجود الهين للعالم احدهما النور وهو خالق الخير والآخر الظلمة وهو خالق الشر ويسمى بعضهم الاول يزدان والثاني اهرمن فلعلهم يرون استحقاق العبادة لهما واما الوثنية اى عبدة الاوثان وهي الاصنام فهم وان سموا عبدة لها بناء على تسميتهم اياها آلهة غاية تعظيمهم لها لكنهم لا يعتقدون فيها

استحقاق العبادة وصفات الالوهية بل يزعمون انها شافعة لهم عند الاله الحقيق فلهذا يطيعونها ويتذللون عندها وكذا واجب الوجود توحده تعالى به متفق عليه بين مثبتي الاله سوى الثنوية والمطلوب بالبحث هنا ماذكر في اثبات هذا فنقول لهم على ذلك ادلة * احدها انه لو وجد واجبان لكان وجوب الوجود مشتركا بينهما وهو ظاهر ولا بد من امتياز احدهما عن الاخر ولا يتصور اثنينية وتعدد بدون امتياز وما به الاشتراك غير ما به الامتياز ضرورة فاجتمع في كل منهما شيأن فيكون مركبا فيكون ممكنا لما سياتى فلا يكون واحد منهما واجبا والمفروض ان كلامنهما واجب هذا خلف * والاعتراض عليه * ان ماسياتى من ان كل مركب ممكن مبنى على تعدد الواجب كما ستقف عليه فجعله مقدمة لدليل هذا الامتناع يؤدى الى الدور مع ان هذا الدليل انما يتم ان لو كان وجوب الوجود ذاتيا لهما وهو ممنوع فلم لا يجوز ان يكون عارضا لهما والاشتراك في العارض لا يوجب التركب في المعروض لجواز ان يكون ممتازا عن مشاركه فى ذلك العارض بذاته * فان قيل * لا يجوز ان يكون الوجوب الذاتى عارضا للواجب لان العارض محتاج البتة الى معروضه فيكون ممكنا محتاجا الى علة فعلته اما الذات او جزؤها او خارجة عنها والثالث محال والا احتاج الواجب في وجوبه بل فى وجوده الى علة خارجة عن ذاته فلا يكون واجبا وجوبا ذاتيا وكذا الثانى لانه يلزم التركب وامكان الواجب وكذا الاول للزوم الدور لان المعلول مالم يجب عن علته لا يتحقق ومالم توجد

علته لا يجب هو عنها ومالم تجب هى بنفسها او بغيرها لا يوجد كما حقق جميع ذلك في موضعها فتوقف تحقق وجوب الواجب على وجوب هذا الوجوب المتوقف على وجود الواجب المتوقف على وجوبه وهذا توقف لوجوب الواجب على نفسه بثلاث مراتب * قلنا هذا انما يكون لو كان الوجوب امرا وجوديا متحققا في الخارج وهو ممنوع اذ لا معنى للوجوب الذاتى الا كون الشئ بحيث لا يحتاج في وجوده الى شئ اصلا فعدم الاحتياج بمعنى ضرورة كونه بهذه الحيثية اعتبار محض وانتم ايضا مصرحون متفقون على ان الوجوب والامكان والامتناع امور اعتبارية لا تحقق لها الا في العقل فليس للوجوب تحقق في الخارج حتى يتوقف على وجوبها المتوقف على ماذكر ولو سلم فماذكرتم معارض بان الوجوب لو لم يكن عارضا للواجب لكان اما عين ذاته او جزأ منها اذ لا يتوهم ان يكون امرا مباينا له بالكلية والقسمان باطلان اما الاول فلوجوه اولها ماذكرناه من انه امر اعتبارى لا تحقق له في الخارج فكيف يكون عين ما استحال عدم تحققه فيه * وثانيها ان وجوب الوجود يحمل على الله تعالى بالاشتقاق حملا صحيحا مفيدا ولو كان عينه لم يصح هذا الحمل بمنزلة ان يقال هذا الذات ذو هذا الذات والمشار اليه فيهما واحد * وثالثها انا نعقل وجوب الوجود ولا نعقل خصوصية ذات الواجب فلا يكون عينها واما الثانى فللوجه الاول من الوجوه الثلاثة المذكورة في القسم الاول اذ الامر الاعتبارى يمتنع

ان يكون جزأ من المتحقق سيما الواجب المتحقق وللزوم التركب في الواجب وهو محال كما تصرحون به * وثانيها ان واجب الوجود له تعين البتة لانه موجود وكل موجود له تعين وتميز عما عداه بالضرورة فسبب تعينه المخصوص اما وجوب وجوده او غيره والثاني محال لانه يلزم منه احتياج الواجب في تعينه الى غيره لان وجوب الوجود عين حقيقته لما ذكر فكل ما هو غير وجوب الوجود فهو غير الواجب فيكون ممكنا لا واجبا هذا خلف وايضا فحينئذ لا يخلو اما ان يكون التعين المخصوص سببا لوجوب الوجود او لا يكون احدهما سببا للآخر اصلا وكلاهما محال اما الاول فلانه يلزم منه الدور ولانه حينئذ يكون وجوب الوجود متأخرا عن التعين لوجوب تأخر المسبب عن سببه لكن الوجوب يلزم ان يكون متقدما على كل شئ لانه عين الواجب الذى هو المبدأ الاول على الاطلاق واما الثاني فلانه لا يخلو اما ان يكون الوجوب والتعين المخصوص معلولى علة واحدة ليحصل بينهما التلازم اولا وعلى الاول يلزم احتياج الواجب في وجوبه وتعينه الى الغير واستحالته بينة وعلى الثانى يلزم جواز الانفكاك بينهما فيوجد الوجوب الذي هو عين الواجب بدون تعينه المخصوص وهو محال ويوجد التعين المخصوص بلا وجوب فلا يكون الواجب واجبا * فان قيل * لزوم جواز الانفكاك بينهما على التقدير الثانى ممنوع لجواز ان يحصل بينهما لزوم بسبب غير كونهما معلولى علة واحدة * قلنا * قد تقرر في موضعه ان اللزوم بين الشيئين لا يتحقق الا اذا كان احدهما علة للآخر او كانا معا

معلولى

معلولى علة واحدة واذا بطل الشق الثاني بجميع محتملاته تعين الاول وهو ان سبب التعين المخصوص هو وجوب الوجود فاينما وجد وجوب الوجود وجد التعين المخصوص لامتناع تخلف المسبب عن سببه التام فامتنع تعدد الواجب وهو المطلوب * والاعتراض عليه * ان هذا الوجه ايضا مبنى على كون الوجوب نفس الواجب وقد عرفت فساده في الوجه الاول فلا حاجة الى الاعادة وايضا وجوب الوجود له مفهوم كلى وما صدق عليه والذي هو ممنوع كونه عين حقيقة الواجب لاشك انه ليس ذلك المفهوم الكلى بل ما صدق عليه من فرد المتحقق في الواجب فيكون الشق الاول كون هذا الفرد من الوجوب سببا التعين المخصوص وعلى هذا فقوله فاينما وجد وجوب الوجود وجد هذا التعين ان اراد به انه اينما وجد وجوب الوجود مطلقا قطعا وجد التعين فاللزوم ممنوع اذ هذا التعين والوجوب المخصوص لا مطلق الوجوب وان اراد به انه اينما وجد هذا الوجوب المخصوص وجد هذا التعين فهو مسلم لكنه لا يلزم منه امتناع تعدد الواجب الذي هو المطلوب اذ ربما يقال ان لوجوب الوجود افرادا مختلفة بالحقائق سواء كان قول مطلق الوجوب عليها قولا ذاتيا او عرضيا ويقتضى حقيقة فرد منها ان يكون سببا لهذا التعين وحقيقة فرد آخر منها ان يكون سببا لتعين آخر فيجوز تعدد الواجب بهذا الوجه ولم يلزم من مقدمات الدليل امتناع هذا وليس ايضا ضروريا * وتمسك بعضهم في دفع هذا بما ذكره ابو على في

الشفاء من ان وجوب الوجود ليس الا مجرد الوجود ولا اختلاف فى مجرد الوجود نعم الوجود المقارن للماهيات يختلف بحسب اضافته اليها واما محض الوجود فهو في نفسه لا اختلاف فيه حقيقة وسيجيء في كون الواجب محض الوجود في مبحث آخر ان شاء الله تعالى لا ان شاء الوجود المحض ولئن تم ما ذكره ابو علي فهو حجة قاطعة مستقلة على امتناع تعدد الواجب فلا حاجة معه في هذا المطلوب الى شيء آخر اصلا ثم ان هذا الوجه في غاية السخافة لان الوجوب اذا كان عين الواجب فالتردد في ان سببه اما كذا او اما كذا مستبعد جدا ٭ وثالثها ٭ وهو مما نقل عنهم الامام حجة الاسلام انه لو وجد واجبان لكان وجوب الوجود مقولا على كل واحد منها فاذا اعتبر احدهما لا يخلو اما ان يكون وجوب وجوده لذاته فلا يتصور ان يكون لغيره فيكون واجب الوجود واحدا لا اثنين واما ان يكون وجوب وجوده من غيره فيكون ذات واجب الوجود معلولا لانه لا معنى لكون الشيء معلولا الا ان وجوده ووجوب وجوده من غيره فلا يكون واجبا ولا يكون وجوبه ذاتيا هذا خلف ٭ واعترض عليه ٭ بان ما ذكرتم من ان وجوب وجوده لذاته او لغيره تقسيم خطأ فان هذا التقسيم انما يصح اذا كان وجوب الوجود مما لا يكون له علة وليس كذلك اذ وجوب الوجود عبارة عن انتفاء الحاجة الى العلة وهذا لا يقتضي علة حتى يقال ان علته اما كذا واما كذا والا فيجري مثل هذا في جميع الصفات السلبية بان يقال مثلا ان الواجب تعالى ليس بجسم فكونه ليس

بجسم اما ان يكون لذاته فلا يتصور ان يكون غيره لا جسما واما ان يكون لغيره فيحتاج الواجب في صفته الى غيره وهو محال وان عنيتم بوجوب الوجود وصفا ثابتا بالواجب الوجود فهو غير مفهوم في نفسه فعليكم ببيانه حتى نتكلم عليه ٭ ونحن نقول على تقدير تسليم صحة التقسيم نختار ان وجوب الوجود لذاته قوله فلا يكون لغيره ممنوع فان وجوب الوجود كما اعترف به المستدل مفهوم كلي فجاز ان يكون له فردان واكثر يكون بعضها معلولا لشيء وآخر لآخر نعم معلول هذا الخصوصه لا يجوز ان يكون معلولا لآخر فهذه الادلة ليس شيء منها تام الدلالة على المطلوب واني ظفرنا بشيء من قبيلهم في هذا المطلوب الجليل الذي هو من اعظم المسائل الالهية شيئا تاما يستحق ان يسمى برهانا ويفيد للناظر فيه بتامل اذا نظر الى اصولهم لا يظهر امتناع ان يكون شيئان واكثر كل منها مستغن على الاطلاق عن غيره متميز عما عداه بذاته لا تكون له شركة مع شيء في وصف ثبوتي بل في الاعتبارات الصرفة والسلوب المحضة وانما يتبين التوحيد على طريقة اهل الحق بالبراهين العقلية والبينات النقلية القطعية ولولا خوف الاطالة والخروج عما شرطنا عليه في هذا الكتاب من قصر الكلام على المناظرة مع الفلاسفة فيما اوردوا ومن الاستدلالات على المطالب الاعتقادية لاوردنا بعض تلك البراهين ليتضح لطالب الحق التفاوت بين الطريقين والتفاضل بين الفريقين زيادة الاتضاح لكنا عولنا فى هذا على ما فصل في الكتب الاسلامية والله ولي الهداية ٭

﴿المبحث السادس اتصاف الله تعالى بالصفات السلبية﴾

انه ليس بجسم ولا جسمانى ولا فى زمان ولا فى مكان ولا فى جهة ولا محل وبالصفات مثل الاول والآخر والخالق والرازق والقابض والباسط وغيرذلك وانما الخلاف فى اتصافه بالصفات الثبوتية الذاتية كالعلم والقدرة والارادة وغيرها فذهب اهل الحق الى جوازه بل الى وقوعه على خلاف بينهم فى كمية تلك الصفات ونفاها الفلاسفة واهل البدع والاهواء من المليين سوى ان للفلاسفة كلمات عجيبة فى علمه تعالى نذكرها ان شاء الله تعالى بعد ولا اشتغال لنا هنا باقوال اهل البدع فاما الفلاسفة فيطلقون عليه تعالى اسماء الصفات فيقولون هو موجود حي قديم باق قادر مريد الى غيرذلك لكنهم لا يريدون بها ما يفهم منها لغة وعرفا بل يؤولونها بانه موجود بوجود هوعين ذاته ومعنى كونه قديما وباقيا ان وجوده ليس مسبوقا بعدم ولا ملحوقا به فهما راجعان الى الصفات السلبية وكذا البواقى فان المراد بها لوازمها السلبية مثلا معنى كونه حيا انه ليس مثل الجمادات فى عدم العلم بالاشياء ومعنى كونه قديرا ومريدا ان شاء فعل وان لم يشأ لم يفعل لكن مقدم الشرطية الاولى دائم الوقوع ومقدم الشرطية الثانية دائم الانتفاء وبينا ان هذا المنقول لا يوافق مذهبهم المشهور * وربما يقال فى وجه تاويل كلامهم ان مرادهم انه ترتب على مجرد ذاته تعالى الآثار التى تترتب فينا على الصفات وبالجملة فلهم على نفى الصفات دليلان مستلزمان بالذات لعدم الجواز وبالواسطة

لعدم

لعدم الوقوع * احدهما * انه لو ثبت له تعالى صفة حقيقية لكانت ممكنة قطعا اذ لا شبهة فى احتياج الصفة الى موصوفها الذى هو غيرها وكل ما هو محتاج الى غيره فهو ممكن فلا بد لها من فاعل وفاعلها لا يجوز ان يكون غيره تعالى والا لاحتاج فى اتصافه بصفة الى غيره وهو محال فيكون فاعلها ذاته تعالى فيلزم ان تكون ذاته تعالى الواحدة من جميع الوجوه فاعلة وقابلة لهذه الصفة ولا يجوز ان يكون الشئ الواحد فاعلا وقابلا بالنسبة الى شئ واحد بوجهين * الاول * انه يصدر عنه حينئذ الفعل والقبول معا فيصدر عن الواحد الحقيقى امران وقد مر انه ممتنع * والاعتراضه مامر بالامزيد عليه من وجوه الفساد فيما ذكره من الدليل على هذا مع ان شيأ آخر وهو انه لو تم ماذكر لزم امتناع كون الواحد قابلا لشئ وفاعلا لآخر ولم يقل به احد * الثانى * ان اجتماع فاعلية شئ وقابليته فى واحد يستلزم اجتماع المتنافيين وهما وجوب حصول ذلك الشئ لذلك الواحد وعدم وجوب حصوله له وذلك لان نسبة الفاعلية تقتضى وجوب حصول المفعول ونسبة القابلية تقتضى امكان حصول المقبول الامكان الخاص ووجوب حصول المعنيين المتنافيين وتنافى اللوازم ملزوم لتنافى الملزومات فثبت امتناع اجتماع نسبتى الفاعلية والقابلية بين شيئين معينين فثبت امتناع ملزومه وهو ثبوت صفة حقيقية لله تعالى زائدة وهو المطلوب * والاعتراض عليه * من وجوه * الاول * ان المحوج الى المؤثر عندنا هو الحدوث لا الامكان والنزاع انما هو فى صفات قديمة فليس لها فاعل ولا يلزم ماذكرتم

الثاني ان قولكم ان نسبة الفاعل تقتضي وجوب حصول المفعول ان اردتم به ان نسبة الفاعلية بالفعل كما هو عند استجماع الشرائط وارتفاع الموانع تقتضي ذلك فهو مسلم لكن نسبة القابلية ايضا كذلك فانه اذا اجتمع جميع الشرائط وارتفعت موانعه وصار القبول بالفعل وجب حصول المقبول قطعا وان اردتم به ان نسبة الفاعلية بالقوة كما هو عند وجود الفاعل مع انتفاء بعض الشرايط تقتضي ذلك بخلاف نسبة القابلية بالقوة فهو ممنوع فلا فرق بين النسبتين في اقتضاء الوجوب وعدمه فلا تنافي بينهما اصلا وقد اجيب عن هذا بان الفاعل وحده قد يكون في بعض الصور مستقلا موجبا لمفعوله ولا يتصور ذلك في القابل اذ لابد من الفاعل فالفاعل وحده موجب في الجملة والقبول وحده ليس بموجب اصلا فلو اجتمعا في شيء واحد من جهة واحدة لزم الوجوب وامتناعه من تلك الجهة وفيه نظر لانه ان اراد ان المفعول اذا كان مما يجب ان يكون محل قابل له كما هو محل النزاع له ففاعله قد يكون وحده في بعض الصور مستقلا موجبا له فهو ممنوع اذ لابد من القابل وان اراد ان المفعول اذا لم يكن كذلك ففاعله يجوز ان يكون مستقلا بايجابه فهو مسلم لكن لا يلزم من هذا تناف في محل النزاع اذ الاستقلال لشيء من الفاعلية والقابلية بالايجاب بالنسبة الى المفعول والمقبول ومن شرط التنافي ان يكون حصول المتنافيين بالنسبة الى شيء واحد الثالث انا لا نسلم ان نسبة القبول تقتضي الامكان الخاص المنافي للوجوب بل الامكان العام المحتمل

للوجوب

للوجوب فان كثيرا من المقبولات مما تجب لقابلها ولا يجوز انفكاكها عنه كصورة كل فلك لهيولاه وشكل كل فلك له عندكم وحرارة النار ورطوبة الماء لهما فلا يلزم تناف وقد اجيب عنه بان الامكان العام محتمل للامكان الخاص وكذلك يمكن عدم المقبول من حيث انه مقبول مع وجود قابله وح يتم الدليل وفيه نظر لان هذا لو تم لزم ان يمتنع اجتماع شيء مع ماينافي قسما منه كان يقال لا يجوز ان يجتمع كون الشيء ابيض مع كونه ماشيا لان كونه ماشيا يحتمل ان يكون اسود والحاصل انك ان اردت بكون الامكان العام محتملا للامكان الخاص احتماله في محل النزاع فهو ممنوع وان اردت احتماله له في الجملة فلا يلزم منه تناف وقد اعترض على الدليل بانه لا يمتنع ان يكون للشيء البسيط الى شيء آخر نسبتان مختلفتان بالوجوب والامكان من جهتين مختلفتين فيجب له ذلك الشيء الآخر من جهة ولا يجب له من جهة اخرى وهو مدفوع بانه لا يعقل ان يكون شيء واجبا لشيء في نفس الامر وغير واجب له فيها سواء كانا من جهتين او من جهة واحدة نعم يجوز ان تقتضي جهة شيء وجوب شيء آخر له ولا تقتضي الجهة الاخرى وجوبه له فاما ان تقتضي احدى جهتيه وجوبه له والاخرى عدم وجوبه له فهو ممتنع قطعا والفرق بين عدم الاقتضاء واقتضاء العدم بين وعلى هذا فيمكن ايراد نقض اجمالي على الدليل بانه لو تم لزم امتناع ان يكون شيء فاعلا لقبول شيء آخر اذ فاعلية الاول له تقتضي وجوبه للثاني وقابلية الثاني له تقتضي امكانه

الخاص له فيلزم ان يكون واجبا له وغير واجب له * وثانيهما انه لا يجوز ان تكون له صفة لا تكون صفة كمال بلا خفاء ولا خلاف فلو كانت له صفة زائدة لكانت صفة كمال فتكون ذاته تعالى بدونها ناقصة مستكملة بغيرها الذى هو الصفة الزائدة وهذا محال * والاعتراض عليه * ان المحال ان يحتاج في كمالاته الى غيره مستفيدا لها عنه واما اذا كانت ذاته كافية فى تلك الكمالات مستلزمة لها بحيث لا يتصور انفكاكها عنها فلا نسلم استحالته هذا عين مدعانا وهو غاية الكمال اذ معنى كمال الشئ ان يحصل له ما يلايمه وينبغى له وتترتب عليه مصلحة وحكمة وغايته ان تكون ذاته كافية فيه غير محتاجة في حصوله لها الى غيرها ولا ممكنة الانفكاك عنها وقولكم لو كان كذا لكانت الذات بدونها ناقصة لا يفيد شيئا الان كون ذاته تعالى بدون تلك الصفات محال فلا ضرر في ان يستلزم محالا آخر ولو كان المراد بها مع قطع النظر عن تلك الصفات واعتبارها مجردة عنها تكون ناقصة فهذا لا حاصل له اذ بقطعك النظر عن الصفات واعتبارك تجردها عنها لا يلزم تجردها عنها في نفس الامر وما لم تكن مجردة عنها في نفس الامر لا يلزم نقصان فيها وهو بمنزلة ان يقال لو لم يكن لها الكمال لكانت ناقصة ولا حاصل لهذا * وقد يذكر لبيان امتناع ان تكون له تعالى صفة زائدة وجهان آخران * احدهما * انه لو كانت له صفة زائدة لزم التكثر اي الذات والصفة في الواجب بالذات وهو ممتنع لوجوب ان يكون الواجب واحدا من جميع الوجوه * وثانيهما * وهو الزامى انه لو كانت له صفة زائدة فلا شك انه لا يجوز ان تكون ذاته او صفته محتاجة

الى ما هو منفصل عنه فحينئذ لا يخلو اما ان يستغنى كل من الذات والصفة عن الاخرى فيلزم تعدد الواجب بالذات وهو ما بينا امتناعه واما ان يفتقر كل منهما الى الاخرى فلا يكون الواجب واجبا واستحالته غنية عن البيان او تكون احداهما محتاجة الى الاخرى دون العكس فتكون احداهما ممكنة واستم قائلين به اذ من كلامكم ان الواجب الوجود لذاته هو الله تعالى وصفاته والوجهان في غاية السقوط * اما الاول * فلظهور المنع على مقدماته اذ امتناع هذا التكثر ووجوب كون الواجب واحدا بالنسبة الى هذا التكثر ممنوعان * واما الثاني * فلما عرفت من ان دلائلهم على امتناع تعدد الواجب ما تمت فلم يثبت بالنظر اليها امتناع تعدد الواجب حتى يتم بناء هذا المطلوب عليه وايضا نحن نسلم ان الصفة مفتقرة الى الذات وانها ليست بواجبة بذاتها بل ممكنة وما وقع في كلام البعض من ان الواجب الوجود لذاته هو الله تعالى وصفاته فليس المراد منه ان صفاته تعالى واجبة لذاتها بل انها واجبة لذاته يعنى غير مفتقرة الى غير ذاته تعالى لان ذاته فاعلة لها حتى يلزم ان يكون تعالى موجبا بالذات بالنسبة الى صفاته دون سائر الموجودات او يلزم التخصيص فى العلل العقلية فيرد انه بعيد جدا بل غير صحيح اصلا وانما فسرنا كلامه بهذا لما مر غير مرة ان علة الافتقار الى المؤثر عندهم الحدوث لا الامكان وصفاته تعالى ليست بحادثة فلا يكون لها فاعل وتشعر بهذا عباراته ايضا حيث لا يجوز ان يفهم منها ان ذاته تعالى فاعلة لذاته بل انها غير مفتقرة الى غيرها والعبارة غير فارقة بين الذات والصفات في نسبة وجوبها الى الذات بحرف اللام فتأمل * واعلم * ان ابا علي قدر

في كتاب الاشارات ان الواجب الاول يعقل كل شئ و ان الصور العقلية لا تتحد بالعاقل و لا بعضها ببعض و انكر بالغا على من توهم ذلك الاتحاد و حكم بانها صور متباينة متقررة في ذات العاقل فلزمه ان لا يكون الاول الواجب واحدا من كل الوجوه بل يكون مشتملا على كثرة فالتزمه نصا صريحا وقال لا محذور في ذلك لان الدليل انما دل على تنزه ذات الله تعالى عن التكثر و الكثرة الحاصلة بسبب عقله للاشياء كثرة في لوازم ذاته و معلولاتها وهي مترتبة على الذات ترتب المعلول على علته و كثرة المعلولات و اللوازم لا تنافي وحدة علتها الملزومة لها سواء كانت متقررة في ذات العلة او مباينة لها لانها متأخرة عن حقيقة ذاتها لا مقومة لها فالاول الواجب تعرض له كثرة لوازم اضافية وغير اضافية وسبب ذلك كثرة اسمائه تعالى لكن لا تاثير لذلك في تكثر ذاته تعالى و لا تنافي فيه لوحدته * هذا محصل كلامه * ولا يخفى عليك * ان هذا هدم منه لكثير من اصولهم و قواعدهم المقررة عندهم المشهورة فيما بينهم * مثل ان الواحد لا يصدر عنه الا الواحد * و ان الواحد لا يكون فاعلا و قابلا لشئ واحد و ذلك لانه اعترف بان الصور العقلية التي هي متكثرة حاصلة لذات الاول متقررة فيها وحكم بانها معلولاتها فاذا انه فاعلة للاشياء الكثيرة وقابلة ايضا لها و هذان اصلان كبيران من امهات اصولهم التي يبنون عليها كثيرا من احكامهم * و مثل انه تعالى غير متصف و لا جائز الاتصاف بصفات غير اضافية و لا سلبية فانه صرح باتصافه بالعلم الذي هو صفة حقيقية على ما اختاره هنا

و لزم منه تجويزه لاتصافه تعالى بغير العلم من الصفات الحقيقية ان سلم ان ليس في كلامه دلالة على اتصافه بها * و مثل ان معلوله الاول مباين له وهو عقل قائم بنفسه كما هو المشهور بينهم وذلك لانه فهم من كلامه ان اول معلولاته الصور العقلية القائمة به الى غير ذلك مما هو مشهور من مذهبهم و انما التزم هذا لانه رأى استحالة ما ارتكبه من تقدمه من الفلاسفة مثل ما قال به قدماؤهم من نفي العلم مطلقا عنه تعالى وما اشنع و ابعد من ان يدعي مخلوق لنفسه الاحاطة علما بجلائل الملك و دقائقه واسرار الملكوت و حقائقه بفكره ورأيه على ما هو شان الفلاسفة و يسلب العلم بشئ من الاشياء عن خالقه العليم الحكيم الذي لا يعزب عنه مثقال ذرة في السموات و لا في الارض ويجعله انزل مرتبة من الحيوانات العجم التي تعلم كثيرا من الاشياء بل بمنزلة جماد لا شعور له بشئ تعالى الله عما يقول الجاهلون علوا كبيرا * و مثل ما قال به افلاطون من قيام الصور العقلية و استحالة هذا ايضا بينة و قد اعتنى ابو علي في الاشارات و غيره بالرد عليهم و قال في كتابه المسمى بكتاب المبدأ و المعاد) من ان النفس اذا عقلت شيئا اتحدت بالمعقول فهو بناء على انه وضع ذلك الكتاب لتقرير مذهب المشائين لا لبيان ما هو المختار عنده كما ذكره في اول هذا الكتاب و للغفلة عن هذا يتوهم ان مختاره في ذلك الكتاب يخالف ما اختاره في الاشارات و غيره وانما ارتكب هؤلاء هذه الامور المستحيلة لئلا يلزمهم ما الزم ابا علي من الحق الذي انطقه الله تعالى به مخالفا لقواعد مذهبهم و العجب من ابي علي مع ذكائه الذي في اوهام اقوام انه لا يعدل

به ذكاء كيف يتاتى منه ان يشتغل باثبات تلك القواعد بدلائل وحجج يسميها براهين قاطعة وبعد ذلك يحكم بالحجة ايضا بما ينا قضها و يهدمها كل ذلك في كتاب واحد وهل هذا منه وما وقع من غيره من المخالفات في آرائهم ومناقضة بعضهم بعضا ورد خلفهم على سلفهم كثيرا مثل ماسمعت الآن الادليلا على تزلزلهم فيما يقولون وعدم وثوقهم بما يستدلون والافان كان ماأورده السلف من الدلائل قطعية فاما ان لم يفهمها الخلف الرادون عليهم فلذلك انكروها وخالفوها فيكونون اغبياء لااذكياء او فهموها وعرفوا قطعيتها وحقية نتائجها ولكن انكروها عنادا فيكونون اسفهاء لاحكماء وعلى كل تقدير لايبقى وثوق بكلام احد منهم اما الخلف فلاتهامهم بالجهل او العناد فكلام احد منهم لايوثق به واما السلف فلان الناقلين لكلامهم الينا ثم هؤلاء المتهمون الغير الموثوق بعقلهم وليت شعرى ما بال اقوام يرون ويسمعون ما ذكرناثم يعتقدون ان كل ماصدر عنهم عين اليقين والحق المبين خصوصا ابا علي الذى يكذب نفسه هذا التكذيب الصريح الذى اريناكه ولا ينفك من مثل ما وقع له او اعظم منه كل من تصدى للاحاطة بالامور الالهية بمجرد العقل والرأي من غير استعانة باقوال الانبياء المبعوثين للهداية عصمنا الله تعالى فى سلوك طريقة معرفته عن الغواية *

* المبحث السابع انه تعالى هل يجوز ان يكون له تركب من اجزاء عقلية اولا *

لاخفاء في ان الموجودات الخارجية كل واحد منها متميز عن كل ماعداه ومباين له وان بينها مشاركات بوجوه على مراتب متفاوتة في العموم والخصوص

فبعض

فبعض وجوه المشاركة شامل للكل كالوجود والوجوب ونحوهما وبعضها لاقل واقل وان مابه المشاركة غير مابه التميز وان وجوه المشاركة الغير الشاملة للكل فهى من قبيل ما به التميز من وجه ثم ان ما به يتميز الموجود عن جميع ماعداه ويسمى تعينا لايمكن ان يكون خارجا عن حقيقته الموجودة والا كان هو في حد ذاته غير متميز عن غيره وهذا غير معقول فهو اما نفس حقيقة من غير ان تكون له ماهية كلية ينضم اليها شيء آخر به يتميز فرد منها عما يشاركه فيها واما امر آخر داخل في حقيقته الموجودة وعارض لماهيته الكلية وهذا على قسمين . احدهما . ان تكون تلك الماهية مقتضية مستلزمة لتعين فرد مخصوص وحينئذ يجب ان تكون هذه الماهية منحصرة في هذا الفرد والا لزم تخلف المعلول عن علته واللازم عن ملزومه اذ لا يتصور ان يتحقق مابه يتميز هذا الفرد عن كل ماعداه في فرد آخر وذلك كما في العقول على رأيهم فان كلا منها نوعه منحصر في فرده . وثانيهما * ان لا تكون تلك الماهية مستلزمة لتعين فرد مخصوص فما يجوز تعدد افرادها ومابه المشاركة بين الكل فهو خارج عن ماهية افرادها اذ ليس ولايمكن ذاتي مشترك بين الواجب والممكن الجوهر والعرض * وهو العرض العام ان كان محمولا ومبدأه ان كان غير محمول وكذا فى الاقسام الاربعة الآتية واما مابه المشاركة بين البعض فيجوز ان يكون ذاتيا لافراده اما تمام حقيقتها او بعضها والاول هو النوع والثانى هو الجنس او الفصل وان يكون عرضيا لها وهو بالقياس الى مايساويه خاصة كالماشى بالنسبة الى

الحيوان و بالقياس الى ماهو اخص منه عرض عام كهو بالنسبة الى الانسان و الفرس و تفصيل هـذه الاقسام في المنطق فالجنس و الفصل جزء ان عقليان للماهية المركبة في العقل كالانسان مثلا فانه ليس في الخارج شئ موجود هو الحيوان الذى هو جنسه و آخر هو الناطق الذى هو فصله يكون مجموعهما الانسان و الا لامتنع حمل احدهما على الآخر اذ المتميزان بالوجود الخارجي لايمكن حمل احدهما على الآخر و لو كان بينهما اى اتصال يمكن كيف و معنى الحمل ان المتغايرين مفهوما متحدان ذاتا و لو كان لكل واحد منهما وجود مستقل لما اتحـدا ذاتا و هو ظاهر بل في الوجود شئ واحد هو زيد مثلا فاذا تصوره العقل ينتزع منه ماهية كلية من امر مبهم محتمل للانسان والفرس و غيرهما غير مطابق بنفسه لشئ منهما و هو جنسها الذى هو الحيوان * و من امر آخر يحصل الاول و يعينه اى يجعله مطابقا لحقيقة زيد و هو فصلها الذى هو الناطق فيحصل من اجتماعهما فيه حقيقة زيد وهى الانسان فهما جزء ان عقليان للانسـان لا خارجيان و كذا التعين ايضا جزء عقلى للشخص عند المحققين فليس ان في الخارج موجودا هو النوع مركبا او بسيطا و آخر هو التعين بل الموجود في الخارج واحد هو الفرد فيفصله العقل عند ملاحظته اياه الى ماهية كلية مشتركة بينه و بين ما ئن والى امر مخصوص به يتميز عما عداه لان هناك موجودات متعددة متمايزة فى الخارج ه و الدليل على هذا ما ذكرناه من انها لو كانت متمايزة الوجود في الخارج لامتنع حمل بعضها على بعض و ان النوع و الجنس و الفصل لو كانت باستقلالها موجودات في الخارج لكان كل

منها

منها في آن واحد افي امكنة متعددة و متصفا بصفات متنافية و مشتركا بين كثيرين و من أجلى البديهيات ان كل ماهو موجود في الخارج فهو في ذاته بحيث اذا لوحظ مع قطع النظر عما عداه كان متعينا غير قابل للاشتراك فيه ه و منهم من ذهب الى ان التعين موجود في الخارج و استدل عليه بانه جزء لهذا المتعين الموجود في الخارج و جزء الموجود في الخارج موجود في الخارج البتة و قد ظهر جوابه مما قررناه و هو انه ان اراد بقوله انه جزء لهذا المتعين انه جزء له في الخارج فهو ممنوع و ان اراد انه جزء ه في العقل فهو مسلم و لايفيد المطلوب ه اذا تقرر هذا فنقول قالوا ان الواجب تعالى ليس له تركيب عقلى اى ليس بحيث ان امكن تصوره بكنهه حصل منه فى العقل جنس و فصل او ماهية كلية و مابه امتيازه عن مشاركاته في تلك الماهية * و اورد الفلاسفة دليلين * احـدهما لنفى التركيب عنه مطلقا اي سواء كان تركيبا خارجيا او عقليا ه و ثانيهما * لنفي التركيب العقلى خاصة الاول ما قالوا لو تركب واجب الوجود من اجزاء لكان مسبوقا بها مفتقرا اليها لتاخر كل مركب عن كل جزء من اجزائه و افتقاره اليها و كل مسبوق بشئ مفتقر اليه ممكن ولا شئ من الممكن بواجب الوجود فلو تركب واجب الوجود من اجزاء لم يكن واجب الوجود و اللازم باطل فكذا الملزوم و هو المطلوب ه و الاعتراض عليه * ان المعلوم المسلم ان واجب الوجود لا يجوز ان يكون مفتقرا الى فاعل يفيده الوجود و اما انه لا يجوز افتقاره الى الجزء

فهو غير بديهي فلا بدله من برهان بين يتبين به استحالة ان تكون له اجزاء واجبة غير مفتقرة الى فاعل واذا لم تكن الاجزاء مفتقرة الى الفاعل لم يكن المركب مفتقرا الى الفاعل ضرورة فلا يكون التركيب على الاطلاق مستلزما للامكان ومنافيا للوجوب ٭ فان قيل ٭ ان كان شئ من اجزائه ممكنا يكون لا محالة مفتقرا الى فاعل فيكون المركب مفتقرا الى ذلك الفاعل لان المفتقر الى المفتقر الى الشئ مفتقر الى ذلك الشئ وان لم يكن شئ من اجزائه ممكنا لزم تعدد الواجب لذاته وقد مر استحالته ٭ قلنا ٭ قد مر ايضا وجوه الاعتراض على ما ذكرتم من ادلة استحالة تعدد الواجب فلا يتم ما كان مبتنى عليها وليس لاثبات واجب الوجود دليل يعول عليه الا استحالة وهي لا تقتضى الا انتهاء الممكنات الى موجود لا يفتقر الى علة سواء كان له اجزاء اولا وانتهاء المركبات الى اجزاء بسيطة لا اجزاء لها والا لزم التسلسل في الاجزاء وهو ايضا محال ولم يذكروا دليلا يعول عليه على ان الواجب يستحيل تركبه ولو قالوا نحن نصطلح على ان الواجب ما لا يفتقر في وجوده الى غيره اصلا فلا يكون المركب واجب الوجود لافتقاره الى جزئه الذى هو غيره فلا مشاحة معهم لكنه لا يلزم منه ان لا يكون للمبدأ الاول اعنى الموجد الاول للعالم اجزاء عقلية او خارجية كما هو المدعى ولو سلم امتناع تركبه من الاجزاء الخارجية فلا نسلم امتناعه من الاجزاء العقلية فان وجوبه انما هو بالنسبة الى وجوده الخارجى لا الى وجوده العقلى كيف ومحل هذا الوجود

بوهو

وهو العقل وهو ممكن ولا يعقل ان يكون الممكن ممكنا والحال فيه واجبا ٭ فان قيل ٭ لا تكون الاجزاء العقلية الا ماخوذة من الاجزاء الخارجية فثبوت الاجزاء العقلية مستلزم لثبوت الاجزاء الخارجية وقد سلمتم امتناعه ٭ قلنا ٭ هذا الحصر ممنوع فانا نجوز ان تكون للبسائط الخارجية ماهيات مركبة في العقل والبداهة لا تأبى عن ذلك ولا برهان عليه ٭ الثانى ٭ اى الدليل الدال على نفى التركيب العقلى عن الواجب تعالى انه لا يشارك شيئا من الاشياء ماهية وذلك لان حقيقة كل شئ سواه تقتضى الامكان وحقيقته تعالى تقتضى الوجوب والامكان والوجوب متنافيان وتنافي اللوازم دليل على تنافى الملزومات فاذن واجب الوجود لا يشارك شيئا من الاشياء في امر ذاتى جنسا كان او نوعا فلا يحتاج الى ما يميزه عن المشاركات الجنسية وهو الفصل او النوعية وهو الذى سميناه التعين اذ الاحتياج الى احد هذين انما يكون عند المشاركة على احد الوجهين وهذا مبنى على ان الفصل لا يكون الا لتميز الماهية عن مشاركاتها الجنسية وان تحقق الفصل للشئ مستلزم لتحقق الجنس له فاما اذا جوز ان تكون ماهية مركبة من امرين متساويين ويكون كل منهما فصلا لها يميزها عما يشاركها كما في الوجود فلا يلزم من عدم مشاركة الواجب لشئ من الاشياء فى جنس عدم احتياجه الى فصل حتى يلزم عدم التركيب العقلى لكنهم يوردون الدليل على امتناع تركب الماهية من امرين متساويين فبنوا الكلام هنا على هذا ٭ وقد تقرر وجه عدم المشاركة بان حقيقة الواجب هى الوجود الواجب لا غير كما سيأتى بيانه

وليست حقيقة شيء مما سواه هي الوجود اذ كل منها ممكن الوجود ولو كانت حقيقة شيء منها هي الوجود لكان واجب الوجود لان ثبوت الشيء لنفسه واجب . ويرد على هذا انه مبني على ان حقيقة الواجب هي الوجود فقط وسياتي الكلام عليه وعلى الوجهين معا انهما على تقدير تمامهما لا يوجبان الا ان تكون حقيقته تعالى مباينة لحقيقة كل ما سواه . فاما ان ليس لحقيقته جزء مشترك بينها وبين غيرها فلا يلزم من هذين التقريرين الا ان يرجع الى الدليل الاول الدال على انه لا يجوز ان يكون لواجب الوجود جزء اصلا لا مشتركا ولا مساويا فيكون هذا الدليل ضايعا مع انه قد عرف عدم تمام الدليل على هذا المطلوب ولهذا قال بعضهم ذلك الدليل مخصوص بنفي التركيب الخارجي فان قيل . ثبت بالبرهان ان الوجود بسيط لا جزء له لا عقلا ولا خارجا وحقيقة الواجب هي الوجود لا غير فثبت انه لا جزء له مشترك فهذا الايراد عن التقرير الثاني ساقط . قلنا . هات ما تزعمه برهانا حتى تسمع ما عليه ثم انه على تقدير تمامه فهذا دليل آخر مستقل على نفي التركيب عنه تعالى لا اتمام لذلك التقرير اذ على هذا التقرير يكون سائر المقدمات المذكورة فيه لغوا . وقد عورض دليل المقدمة القائلة ان الواجب لا يشارك شيئا من الاشياء في الحقيقة بان الواجب يشارك ساير الحقايق في الوجود فكيف لا يشارك شيأ منها في الحقيقة . واجيب بان الوجود ليس ذاتيا لشيء من الممكنات اي ليس ماهية منها ولا جزؤها بل هو عارض لها فلا يلزم من مشاركة الواجب لها في الوجود مشاركته لها ولا شيء منها في الحقيقة سواء كان حقيقة

الواجب هي نفس الوجود او معروضة له * وقد يقال * في المعارضة ان حقيقة الواجب ليست الا الوجود الخاص الواجب فهو مشارك للوجودات الخاصة الممكنة في الوجود وهذه مشاركة في الحقيقة . وذكر صاحب المحاكمات لهذا جوابين * احدهما ان الوجود الخاص للممكن ليس ماهية له ولا جزؤها بل عارض له فيكون قايما بالغير والوجود الواجب قايم بالذات ولا مشاركة بين القائم بالذات والقائم بالغير في الحقيقة والماهية * وثانيهما ان مشاركة الوجود الواجب للوجودات الممكنة ليست مشاركة في الماهية ولا جزئها لان الوجود ليس ذاتيا للوجودات الخاصة . وفيه نظر . لان جوابه الاول بالنظر الى ظاهره ليس الا معارضة لدليل المعارض اذ لا يفيد الا ان الواجب لا يصح ان يشارك شيئا من الممكنات في الحقيقة وليس فيه ابطال لشيء من مقدمات دليل المعارض ولا منع له حينئذ فلا فائدة في الجواب لانه افاد انتفاء المشاركة بين وجود الواجب ووجودات الممكنات في الحقيقة ودليل المعارض افاد ثبوت المشاركة فتعارضا فتساقطا وليس مطلوب المعارض الا هذا فلا يتم جواب المعارضة الا بابطال احدى مقدماتها ولا اقل من المنع فهو لا يتم الا بما ذكر في الجواب الثاني من كون الوجود غير ذاتي للوجودات الخاصة فلا يكون وجها آخر في الجواب مقابلا للوجه الثاني بل الظاهر ان مجموعهما جواب واحد لان ما ذكر في الوجه الثاني من ان الوجود ليس ذاتيا للوجودات الخاصة مجرد ادعاء لم يذكر له بيان فلا يبطل به ما ادعاه المعارض من ان مشاركة الوجودات

الخاصة في الوجود مشاركة في الحقيقة وهو وان كان متضمنا لمنع ما ادعاه المعارض والمنع كاف في جواب المعارضة لان المعارض مستدل لكن لا شبهة في ان ابطال بعض مقدماتها اقوى في الجواب فالاولى ان يورد دليل على ان الوجود ليس ذاتيا للوجودات الخاصة ليبطل به ما ادعاه المعارض من ان المشاركة في الوجود مشاركة في الحقيقة · ومن ادلته ما ذكر في الوجه الاول فباجتماعهما يحصل جواب تام دافع للمعارضة * وقد عورض اصل الدليل الدال على ان الواجب ليس له جنس وفصل وتعين زائد على ذاته بوجه الزامي وهو انكم قائلون بان الجوهر جنس لما تحته وتفسرونه بانه الموجود لا في موضوع وهذا المعنى متحقق في الواجب فوجب ان يكون الجوهر جنسا له فلزم ان يكون له فصل وتعين اذ لا بد لكل موجود له جنس من فصل يميزه عن مشاركاته الجنسية وتعين يميزه عن مشاركاته النوعية * اجيب * بان ليس معنى الموجود لا في موضوع الذي ذكر في رسم الجوهر الموجود بالفعل بل المعنى انه ماهية اذا وجدت كانت لا في موضوع وهذا لا يصدق على الواجب لانه يقتضي ان يكون للشئ ماهية ووجود وراءها ولا ماهية للواجب سوى الوجود والدليل على ان ليس معنى الموجود هنا الموجود بالفعل امران * احدهما انه لو كان كذلك لزم امتناع تخلف التصديق بكون الشئ موجودا عن التصديق بكونه جوهرا واللازم باطل فانا نصدق كثيرا بان زيدا مثلا في ذاته جوهر ولم نعرف بعد انه موجود فضلا عن ان نعرف انه موجود مقيد * وفيه نظر لان قولنا زيد جوهر من الاحكام

الايجابية وكل حكم ايجابي كما تقرر صدقه موقوف على وجود الموضوع بالفعل لان المعدوم كل شئ عنه مسلوب حتى هو عن نفسه والجوهرية ليست مما يتصف به الشئ في الذهن حتى يكون وجوده الذهني كافيا في ثبوتها بل هي مما يتصف به الشئ في الخارج سواء كانت في نفسها موجودة خارجية او لا فالتصديق بكون الشئ جوهرا بالفعل موقوف على التصديق بكونه موجودا بالفعل نعم قد يحكم بكونه جوهرا قبل العلم بوجوده لكن المراد منه حينئذ انه جوهر بالقوة اي ماهية اذا وجدت كانت جوهرا * وثانيهما · ان المفروض ان الجوهر ذاتي لما تحته وثبوت ذاتي الشئ لا تكون له علة والموجودية بالفعل في الممكنات لا تكون الا لعلة فلا يصح ان تكون ذاتية لها سيما مع قيد سلبي فثبت ان ليس المراد من الموجود المذكور في رسم الجوهر الموجود بالفعل بل ما ذكرنا * قال الامام الرازي * فان قيل لما كان وجود الله تعالى صفة لحقيقته عندكم لم يتم هذا الجواب على قولكم وكيف الجواب عن هذا الاشكال * قلنا * ان كونه تعالى بحيث متى كان موجودا في الاعيان كان لا في موضوع لاحق من لواحق ذاته وذلك لا يصح ان يكون جنسا لا فيه ولا لاحق غيره وقد اقمنا الدلائل القاطعة على ذلك في سائر كتبنا * هذا كلامه · وفيه نظر · لان المعارض لم يدع ان ما عرف به الجوهر جنس بل ان الجوهر نفسه جنس وقد صرح الامام ايضا في تقرير المعارضة بان الجوهر جنس بالاتفاق ولا يلزم من عدم كون المعرف جنسا عدم كون المعرف جنسا الا اذا كان

المعرّف حدا او هنا ليس كذلك بل هو رسم للجوهر كما ذكرنا ولا شبهة انا اذا عرفنا الحيوان بانه موجود عنصرى له قوة الحركة الارادية لا يخرج بهذا عن كونه جنس الانسان مع ان هذا المعرف خارج عنه ولم يقصد المعارض من نقل هذا التعريف الا ان يعلم منه ان الجوهر صادق على الله تعالى لكون معرفه صادقا عليه وكل ما صدق عليه المعرف حدا كان او رسما وجب ان يصدق عليه المعرَّف ولما ثبت ان الجوهر صادق عليه تعالى لزم ان يكون جنسا له · لا يقال · فهم على ان الجوهر جنس لما صدق عليه فليس جواب هذا الا منع صدق المعرف عليه تعالى او منع ذلك الاتفاق ولا يفيد ان المعرف ليس ذاتيا وجنسا ويمكن ان يقال هذا التعريف ليس بصادق عليه تعالى على قولهم لان قولنا ماهية اذا وجدت كانت كذا مشعر بامكان عدم الوجود فلا يصدق على واجب الوجود لكن في اعتبار مثل هذا الاشعار في التعريفات بعد فليس الجواب من قبلهم الا منع ذلك الاتفاق ويترتب على عدم الجنس والفصل له تعالى امتناع معرفته بالحد اذ هو لا يكون الا مركبا من الجنس والفصل فيمتنع معرفته تعالى بالكنه اذ ما لا يكون بديهيا فطريق معرفته بالكنه ليس الا الحد ومعلوم ان العلم بكنه ذات الله تعالى ليس بديهيا * وقد يقال ان غير الحد ليس طريقا لمعرفة النظري بالكنه بمعنى انه ليس مستلزما لها ولكن لا امتناع في ان ينتقل ذهن بطريق الاتفاق من خواص الشيء الى كنهه وما دل دليل على هذا الامتناع ولا على امتناع ان يتجلى الله تعالى على قلب عبد من عباده المؤمنين المتحلين بصفاء

القلوب

القلوب المتخلين عن كدورات الذنوب وعلم هذا عند الله تعالى *

* المبحث الثامن انه تعالى هل له ماهية غير الوجود ام لا *

اثبتها المليون سوى ابي الحسن الاشعرى واتباعه ومنعها الفلاسفة وذهبوا الى ان ذاته تعالى ليست الا وجودا مجردا قائما بنفسه منزها عن الاقتران بماهية كوجود الممكنات * واحتجوا عليه بانه لو كانت له ماهية ووجود غيرها لكان قائما بها قطعا والا لم يكن الواجب تعالى موجودا فيكون الوجود صفة له وهو ممتنع لما بينا من امتناع صفات زائدة له تعالى مع وجهين آخرين مختصين بهذا المقام * احدهما ان وجوده على هذا التقدير يكون ممكنا لاحتياجه الى الماهية فبالنظر الى ذاته يكون جائز الزوال فلا يكون الواجب واجبا * وثانيهما * وهو العمدة في هذا الباب انه يلزم منه ان تكون الماهية موجودة قبل اتصافها بالوجود وان تكون موجودة بوجودين وهما ضروريا الاستحالة مع انه ان كان الوجود السابق عين الذات ثبت المدعى والا انتقل الكلام اليه حتى يتسلسل * ووجه اللزوم ان الوجود على هذا التقدير ممكن كما ذكرنا آنفا فلا بد له من علة وعلته لا تجوز ان تكون غير تلك الماهية لما ذكرنا في مبحث الصفات وكل صفة علة متقدمة على معلولها بالوجود بالضرورة ولانه لو لم يكن كذلك لانسد باب اثبات وجود الصانع اذ ليس لنا دليل عليه الا ان وجود هذه الممكنات محتاج الى علة فلو جاز ان لا تكون العلة موجودة لم يثبت المطلوب فلزم ان تكون تلك الماهية موجودة قبل كونها موجودة ولا يمكن تخلف المعلول عن

علته التامة فلزم ان تكون موجودة بعد كونها موجودة فتكون
موجودة بوجودين كما ذكرنا والاعتراض على ما بينوا به امتناع
الصفات قد مر هناك فلا حاجة الى اعادته واما على الوجه الاول من
الوجهين المختصين بهذا المقام فانه لا يلزم مما ذكرتم عدم كون الواجب واجبا
وانما يلزم ذلك لو لم تكن ماهيته مقتضيته مستقلة الوجود فاما اذا كانت مستقلة
بالاقتضاء له فلا يمكن زوال الوجود نظرا اليه نفسه ولانسميه ممكنا * واما
على الوجه الثاني فهو انكم ان اردتم باحتياج الوجود على تقدير كونه
زائدا على الماهية الى علة احتياجه الى فاعل ومؤثر يعطيه الوجود او يجعل
الماهية متصفة به فهو ممنوع اذ اعطاء الوجود للوجود غير معقول واتصاف
الماهية به قديم * وقد بينا من قبل ان التاثير في القديم غير ممكن وان اردتم
بعلية الماهية له كونها مقتضية ومستلزمة لها فهو مسلم وهو الحق ولكن لانسلم
ان مستلزم الشيء ومقتضيه يجب ان يكون متقدما عليه بالوجود * وهذا
كما تجوزون بل تحكمون بوقوع ان تقتضي ماهية تعينا فتكون منحصرة في
فرد ولاشك ان تلك الماهية ليست متقدمة على تعينها بالوجود بل بالذات
فقط وكما ان قابل الوجود متقدم عليه بالذات لا بالوجود وما ذكرتم
من الضرورة انما هو في معطى الوجود والمؤثر فيه لا في مقتضيه ومستلزمه
ولا يلزم انسداد باب اثبات الصانع لان العالم محتاج الى فاعل يعطيه الوجود
كما تقرر فيما تقدم فلا بد ان يكون موجودا ثم انه يلزم مما ذكروا وجوه
من الاستحاله * الاول * ان مطلق الوجود بديهي التصور بالكنه كما اعترفوا

به وزادوا فاوردوا لتوضيحه وجوها فلا يخفى مفهومه على عاقل وكل
من يلاحظ حقيقة هذا المفهوم يعلم بديهة انه لا يصدق على شيء قائم
بنفسه بان يحمل عليه مواطاة اذ هو التحقق والكون وهذا يقتضي البتة ان
يكون قائما بشيء ولا يعقل قيامه بنفسه كما ان كل من يتصور معنى المشي والضحك
واللون والسواد وامثال ذلك يعلم بديهة انه لا يحتمل ان يصدق على شيء قائم بنفسه
ولاشك في ذلك وان كان هذا مكابرة لا يتصور وراءها * وهم يقولون ان ذات
الصانع فرد من هذا المفهوم قائم بنفسه بل قيوم قيم لغيره * الثاني * انه يلزم ان لا يكون
الواجب تعالى موجودا حقيقة اذ معنى الموجود ما يتصف بالوجود وعلى
ما ذكروه هو نفس الوجود لا المتصف بالوجود وهم يجيبون عن هذا
بان كونه عين الوجود لا ينافي كونه موجودا فان كل شيء سوى الوجود
محتاج في كونه موجودا الى غيره الذي هو الوجود والوجود في كونه
موجودا لا يحتاج الى شيء آخر فكل ما سوى الوجود موجود بالوجود
والوجود موجود بنفسه وهذا كما ان كل ما هو غير الضوء مضيء بغيره
الذي هو الضوء والضوء مضيء بنفسه لا بغيره وليس بشيء آخر ومن البديهي
انه يمتنع اتصاف الشيء بنفسه حقيقة * وما يقال * من ان الوجود واجب
والبقاء باق والقدم قديم وامثال ذلك فانما هو اعتبار محض يجري
في بعض الامور الاعتبارية لا في الامور الخارجية ولا في الوجود فان
الوجود وجود في الخارج وفيه لا موجود فيه والضوء ضوء في نفسه
لا مضيء وهذا كما ان السواد سواد في نفسه لا اسود والحركة حركة في

نفسها لا متحركة ولم يصح ان يقال شئ سوى السواد فهو اسود بالسواد والسواد اسود بنفسه وبالجملة كل من يتصور معنى الموصوف والصفة والاتصاف لا يشتبه عليه امتناع اتصاف الشئ بنفسه . فان قيل . نحن نبين عدم منافاة كونه عين الوجود لكونه موجودا بوجود آخر لا يلزم منه اتصاف الشئ بنفسه وهو ان ما صدق عليه مطلق الوجود طبايع مختلفة بدليل اختلاف لوازمها فان بعض الوجودات يلزمه التقدم كوجود العلة وبعضها يلزمه التاخر كوجود المعلول وبعضها تلزمه الاولوية كوجود الجوهر وبعضها يلزمه عدم الاولوية كوجود العرض وبعضها تلزمه الاشدية كوجود الواجب وبعضها يلزمه الضعف كوجود الممكن بل الجهات الثلاث مجتمعة في هذين الوجودين واختلاف اللوازم وتباينها يدل على اختلاف الملزومات وتباينها ويقال لمثل هذا العام الذى تختلف افراده باحدى هذه الجهات مشكك فعلم ان الوجودات حقائق مختلفة متباينة فلا يلزم من كونه تعالى موجودا مع كون وجوده عين ذاته اتصاف الشئ بنفسه لانه يجوز ان يكون الموصوف الذى هو عين الذات حقيقة من تلك الحقائق والصفة حقيقة اخرى منها . قلنا . ان كانت الصفة عين الموصوف لزم اتصاف الشئ بنفسه وان كانت غيره لم يكن وجود الواجب عين ذاته وايضا ان كانت الصفة وجودا ممكنا لزم امكان الواجب وان كان وجوده واجبا لزم تعدد الواجب وهم لا يقولون به . فان قيل . اذا لم يكن الوجود موجودا في الخارج لم يتصف به الشئ في الخارج فلا يكون شئ

موجودا خارجيا . قلنا . لا يلزم فان اتصاف شئ بآخر فى الخارج يتوقف على وجود ذلك الشئ فى الخارج لا على وجود الآخر فيه فان الشخص متصف بالعمى في الخارج مع ان العمى ليس موجودا فيه نعم لا يمكن هذا ما لم يكن الشخص موجودا في الخارج وتحقيق هذا ان الموجود الخارجى ما يكون الخارج ظرفا لثبوته ووجوده لا ما يكون ظرفا لنفسه فاذا قلنا مثلا زيد متصف بالوجود في الخارج فلا يخلو اما ان يكون الخارج ظرفا للوجود او للاتصاف به فان كان الاول فلا يكون الوجود موجودا خارجيا لان الخارج وقع ظرفا لنفسه لا لوجوده ويكون زيد موجودا خارجيا لان الخارج وقع ظرفا لوجوده وان كان الثانى لم يكن الاتصاف موجودا خارجيا ولم يعلم حال الوجود انه موجود خارجى اولا اذ اتصاف الشئ في الخارج يجوز ان يكون بامر موجود فيه كالسواد وان يكون بامر معدوم فيه كالعمى ولكن يلزم ان يكون زيد موجودا في الخارج وان لم يقع الخارج ظرفا لوجوده اذ اتصاف الشئ في الخارج بآخر وثبوته له سواء كان الآخر امرا وجوديا او عدميا بدون وجود ذلك الشئ ممتنع بديهة فعلم ان عدم كون الوجود موجودا لا يستلزم عدم صحة قولنا الشئ متصف بالوجود فى الخارج نعم هو مستلزم لعدم صحة قولنا وجود زيد ثابت في الخارج وايضا عدم كون الاتصاف موجودا فى الخارج مستلزم لعدم صحة قولنا اتصاف الشخص بكذا ثابت في الخارج لا عدم صحة قولنا هو متصف بكذا في الخارج * الثالث . انه يلزم ان لا يكون الواجب بالذات واجبا بالذات اذ معنى الواجب بالذات

مايقتضى ذاته وجوده فاذا كان الوجود عين الذات لايتصور اقتضاؤها
له والا يلزم ان تكون متقدمة على نفسها * واجيب عنه * بان الوجود الذى
هو عين الذات وجود مخصوص هو فرد مطلق الوجود المشترك بين جميع
الوجودات الخاصة للموجودات معروض له فيكون غيره وهذا الفرد
مقتض لعارضه الذي هو الوجود المطلق وهذا معنى قولهم ان ذاته تقتضى
وجوده وليس فيه اقتضاء الشئ لنفسه ولا منافاة لمذهبهم ولا يلزم من هذا
ان يكون كل ممكن واجبالذاته بان يقال ان وجوده الخاص يقتضى
عارضه الذي هو مطلق الوجود كالوجود الخاص للواجب وذلك لان
ذات الممكن غير وجوده الخاص فلا يلزم من اقتضاء وجوده الخاص
مطلق الوجود اقتضاء ذاته ذلك ولا ان يكون كل ممكن واجبا بان يقال
انه وجود خاص يقتضى الوجود المطلق فهو شئ يقتضى لذاته وجوده
كالوجود الخاص الواجبي بعينه وذلك لان الوجود الخاص للممكن غير
مستغن فى نفسه عن غيره بل هو محتاج الى علته فيكون عارضه ايضا محتاجا
اليها فلا يكون ذلك الوجود لذاته مقتضيا بالاستقلال بل مع علته بخلاف
الوجود الخاص الواجبى فانه مستقل باقتضاء الوجود المطلق من غير افتقار
الى شئ اصلا * وفيه نظر * اما اولا فلانه لا شبهة لنافي ان المراد بواجب
الوجود وممكن الوجود وممتنع الوجود مايكون الوجود محمولا عليه حمل
الاشتقاق ايجابا او سلبا لا حمل المواطاة ولا اعم منه فان معنى الممتنع مالا يمكن
كونه موجودا الا مالا يمكن عروض مطلق الوجود لوجوده الخاص وكذا معنى

الممكن

الممكن مايتساوى كونه موجودا او كونه معدوما لا مايتساوى عروض مطلق
الوجود لوجوده الخاص ولا عروضه له ولا المعنى الاعم المحتمل لهذا فمعنى قولهم
الواجب تقتضى ذاته وجوده انه مايقتضى ذاته كونه موجودا وكيف لا ولا يضاف
ابدا مطلق الوجود الى فرد منه كما لا يقال انسان زيد ولا ماشى زيد باعتبار
ان هذا المطلق حاصل له اما ذاتيا او عرضيا نعم قد يضاف العام الى الخاص للبيان
كما يقال لون السواد لكن المراد هنالك اللون الذى هو السواد فيكون المراد
بالعام هناك الخاص وتكون الاضافة بمعنى هو هو لا بمعنى هو له كما هو ظاهر معنى
الاضافة فيكون معنى وجود الشئ الوجود الذي به يكون موجودا لا الوجود الذى
يصدق عليه بالمواطاة واما ثانيا فلان عروض مطلق الوجود لوجوده
الخاص لايخلو اما ان يكون في الخارج او في العقل وعلى الاول يلزم انتقاض اصلين
كبيرين معتبرين عندهم وهما ماسبق من ان الواحد لايكون فاعلا وقابلا لشئ
واحد وان الواحد لايصدر عنه الا الواحد وذلك لان كل عارض لشئ ممكن
لاحتياجه الى معروضه سواء كان المعروض واجبا او ممكنا وسواء كان العارض
لازما او مفارقا ولهذا بعينه ذهبوا الى ان وجود الواجب عينه فيحتاج الى علة
ولا يجوز ان تكون علته غير معروضه لاستحالة احتياج الواجب الى الغير بوجه
من الوجوه فيكون فاعلا لعارضه ولا شك ان معروض الشئ قابل له فهذا المعروض
فاعل وقابل معا لعارضه * واذا كان كذلك فههنا العارض اثر له وقد قالوا
صدر عنه العقل الاول فصدر عن الواحد اثنان وبطل ايضا ما قالوا
ان المعلول الاول هو العقل لانه لا يعقل ان يكون صدور العقل منه قبل عروض

الوجود له وعلى الثانى يلزم ان لا يكون اقتضاؤه لمطلق الوجود لذاته بالاستقلال لاحتياجه حينئذ الى العقل والى الحصول فيه * وما ذكره بعض الافاضل من وجه الفرق بين وجود الوجب ووجود الممكن على الشق الثانى من ان وجود الواجب مستغن في الخارج مع اقتضائه الوجود المطلق يعنى في العقل والممكن ليس كذلك فافترقا لا يغنى هذا عن الحق شيئا لانه يجب ان يكون الواجب مقتضيا لذاته وجوده من غير افتقار الى شئ اصلا وان الكلام فيه ولم يحصل مما ذكره هذا ولم يظهر الفرق بين الواجب والممكن فيما هو المطلوب فاي فايدة في بيان الفرق بوجه آخر * فان قيل * نختار ان العروض في الخارج لكن الخارج ظرف لنفس العروض لا لثبوته فلا يكون العروض موجودا خارجيا ولا يلزم ايضا ان يكون العارض موجودا خارجيا كما ذكر في هذا المبحث فلا يحتاج شئ منهما الى فاعل ولا يكون العارض اثراله لان احتياج الشئ الى الفاعل انما يكون في وجوده فلا يكون اثر الفاعل الا ما هو موجود فلا ينتقض على هذا التقدير شئ من الاصلين كما ذكر . قلنا . كما ان الممكن في اتصافه بالوجود محتاج الى فاعل كذلك في اتصافه في نفس الامر بكل صفة سواء كانت موجودة خارجية كالسواد او لا كالعمى محتاج اليه فكما ان الجسم لا يصير اسود بدون فاعل كذلك لا يصير اعمى بدونه وهذا بديهى من غير فرق بين ما يكون الصفة موجودة وما لا يكون موجودة بل نقول اثر الفاعل ابدا لا يكون الا اتصاف شئ بشئ فان الصباغ لا يجعل الثوب ثوبا ولا الصبغ صبغا بل يجعل الثوب متصفا بالصبغ في نفس الامر لا بمعنى انه يجعل الاتصاف

موجودا

موجودا فيها كما تحققته فليس اثر الفاعل دايما الا ذلك الاتصاف الذي ليس له وجود خارجى اصلا لكن قد يلزمه وجود بان تكون الصفة موجودة وقد لا تكون كما في المتنازع فيه نعم لو كان اتصاف الشئ بالشئ بمجرد اعتبار العقل لا في نفس الامر كاتصاف المقدار بالتجزى لا يحتاج الى فاعل في نفس الامر سوى المعتبر هذا * وقد اعترض الامام الرازى هنا عليهم بوجوه اذا حقق مذهبهم فى هذه المسئلة لا يتوجه عليهم شئ منها اصلا ويعلم مذهبهم من اثناء تقريرنا الكلام في هذا المبحث ولا بأس ان نشير هنا الى حاصله اجمالا فنقول انهم ذهبوا الى ان الوجود مفهوم كلى مشترك بين جميع الموجودات له فرد في كل منها وهذا المفهوم بديهى التصور ويعلمه كل عاقل ممن هو اهل الاكتساب ومن غيره وهو عارض لافراده كالكاتب بالنسبة الى افراده لا كالحيوان والانسان بالنسبة الى افرادهما ويدعون في هذا الحكم ايضا الضرورة وينبهون عليه بانه مقول عليها بالتشكيك كما ذكرنا والمقول على الاشياء لا يجوز ان يكون ذاتيا لشئ منها ويستدلون على هذه المقدمة بما لا حاجة بنا هنا الى نقله وبيان صحته وفساده واما افراده ففى الممكنات عارضة لماهياتها ففى كل ممكن ثلاثة اشياء ماهية وفرد من الوجود عارض لها وحصة منه عارضة لذلك الفرد وفي الواجب فرد غير عارض لماهيته بل هو قائم بنفسه وهو عين الواجب فهنا شيئان فقط فرد من الوجود وحصة منه عارضة لهذا الفرد وتلك الافراد مختلفة بالحقائق كما ان افراد الماشى مختلفة بها فحقيقة وجود الواجب غير حقيقة وجودات الممكنات مباينة لها هذا حاصل

مذهبهم * ومن اعتراضاته عليهم انه يلزم مما ذهبتم اليه اما تخلف المعلول عن علته التامة او احتياج الواجب الى غيره وبطلان كل منهما غني عن البيان اما الملازمة فهو ان الوجود المشترك بين الواجب والممكن من حيث هو وجود اما ان يقتضي لذاته عروضه لماهيته اولا عروضه لها اولا يقتضي لا هذا ولا ذاك وعلى الاول يلزم تخلف مقتضاه عنه في الواجب لانه ليس عارضا فيه لماهيته على زعمكم وعلى الثاني يلزم التخلف في الممكنات لانه عارض لها فيها بالاتفاق وعلى الثالث يلزم ان يكون عدم عروضه لها في الواجب لعلة مغائرة فيلزم احتياج الواجب في تجرده الى غيره * لا يقال * المحتاج الى العلة هو العروض لا عدمه اذ يكفي فيه عدم تلك العلة * لانا نقول * فيحتاج الى ذلك العدم وهو ايضا علة مغائرة ووجه اندفاعه ان المختار هو القسم الثالث ولا يلزم الاحتياج لان عدم العروض انما يقتضيه الوجود المخصوص الواجبي الذى هو حقيقة مخالفة لحقيقة وجود الممكن ولا يلزم من عدم اقتضاء العارض العام للحقائق المختلفة لشئ عدم اقتضاء بعض تلك الحقائق له كما ان الماشي لا يقتضي قابلية الكتابة ولا عدمها مع ان الانسان يقتضيها والفرس يقتضي عدمها بل الامر في الذاتي العام ايضا كذلك كالحيوان بالنسبة الى تلك القابلية من غير فرق * ومنها * انهم اتفقوا على ان العقول البشرية لا يمكن ان تدرك حقيقة ذات الله تعالى واتفقوا على ان وجوده مدرك لهم بل ادعوا فيه الضرورة كما مر وغير المدرك غير المدرك فيمتنع ان يكون وجوده عين ذاته * ووجه اندفاعه ان المدرك هو الوجود المشترك ولا خفاء

ولا خلاف في انه غير ذاته وعين ذاته انما هو الوجود الخاص ولم يقل احد منهم بامكان ادراك حقيقته فضلا عن وقوعه عن بداهته * ومنها * انه لو كان كما ذكرتم لزم ان يكون كل ممكن علة لجميع الممكنات حتى لنفسه ولعلله وان يكون متصفا بجميع صفات الواجب واللازم باطل بالضرورة * وجه اللزوم ان الواجب علة للممكنات ومتصف بالصفات وزعمكم ان الواجب ليس الا الوجود الغير العارض وعدم العروض لا دخل له في علية الممكنات واقتضاء تلك الصفات لان العدم لا يكون علة للوجود ولا جزأ منها فلم يبق للعلة الا الوجود وحده والمفروض انه مشترك بين جميع الموجودات فيكون وجود الواجب مساويا لوجود سائر الموجودات في الحقيقة فتكون تلك الوجودات مساوية لوجود الواجب في العلية وفي الاقتران بتلك الصفات بل يلزم ان يكون كل ذرة من ذرات الدنيا موصوفة بحقيقة البارى ولا شك في استحالته * ووجه اندفاعه ان اشتراك مفهوم بين اشياء لا يستلزم ان تكون تلك الاشياء متساوية في الحقيقة وفي لوازمها واحكامها فالمتصف بعلية الممكنات وبتلك الصفات هو الوجود الخاص الواجبي الذى هو حقيقة مخالفة لحقائق وجودات الممكنات فلا يلزم ثبوت لوازمها واحكامها لشئ من تلك الوجودات مع ان قوله العدم لا دخل له في علية الموجودات ممنوع فان عدم المانع من تمام عللها * ومنها * ان من قواعدهم التى بنوا عليها كثيرا من احكامهم ان الطبيعة النوعية يصح على كل فرد منها ما يصح على سائر افرادها ولا تختلف مقتضياتها فنقول الوجود من حيث

هو وجود محض وفاعنه سائر العوارض طبيعة واحدة نوعية فلا يجوز ان تختلف مقتضياتها واذا كان كذلك فالوجود في حقنا عرض مفتقر الى المادة فكيف يعقل انقلاب هذا الوجود في حق الله تعالى جوهرا قائما بنفسه بحيث يكون اقوى الموجودات واشد هاقيا ما بالنفس ووجه اندفاعه ان كونه طبيعة نوعية مما لم تقم عليه شبهة فضلا عن دليل بل عندهم ان الدليل دل على عدم كونه طبيعة نوعية فلا جنسية وهو كونه مقولا على افراده بالتشكيك * فان قيل * كلامه هذا مبنى على انهم قالوا ان كل كلى ولو كان عرضا اما فهو بالقياس الى حقيقة حصصه الموجودة في الافراد نوع فلا يجوز ان تختلف مقتضياته بالنظر الى حصصه وبذلك يتم مقصوده لان الوجود اذا كان مشتركا بين الواجب والممكن كان في وجود كل منها حصة منه فيجب ان لا يختلف مقتضى الحصتين فيجوز على كل منها ما يجوز على الآخر ويلزم المحذور * قلنا * لا يلزم من عدم جواز اختلاف مقتضى الحصتين عدم جواز اختلاف مقتضى الفردين لان الحصتين عارضتان للفردين ولا يلزم توافق المعروض والعارض في اقتضاء شى وعدم اقتضائه ولزومه وعدم لزومه فههنا الوجود الواجبى الذى هو فرد من مطلق الوجود يقتضى اتصافه بعلية الممكنات وبسائر الصفات وان لم تقتض حصة الوجود العارضة له ذلك نعم ان مبنى جميع هذه الاعتراضات توهمه ان كون مفهوم مشتركا بين افراد يستلزم كون تلك الافراد متساوية في الحقيقة وذهوله عما قالوا ان الوجود مقول بالتشكيك وان المقول

بالتشكيك لا يجوز ان تكون افراده متساوية فى الحقيقة بل على تقدير كونه متواطئا ايضا لا يلزم ذلك وهذا منه عجيب جدا * واعلم ان لبعض المشائخ المحققين مقالة في تحقيق ان الوجود عين الواجب ارتضاها بعض الافاضل غاية الارتضاء وجعلها من الحسن والقبول بمكان رفيع واخلها من اللطف والغموض في محل منيع حيث قال لا يدركها الا اولو البصائر والالباب الذين خصوا بحكمة بالغة وفصل الخطاب ولا يعلمها الا الراسخون في العلم لكن اذا انظر فيها انظر الاطلاع على حقيقتها والاحاطة بجملتها لا يظهر منها شئ محصل ولا يثبت بها مطلوب منقح فلنوردها كما ذكرها ذلك الفاضل لنتكلم عليها قال كل مفهوم مغائر للوجود كالانسان مثلا فانه ما لم ينضم اليه الوجود بوجه من الوجوه فى نفس الامر لم يكن موجودا فيها قطعا وما لم يلاحظ العقل انضمام الوجود اليه لم يكن له الحكم بكونه موجودا فكل مفهوم ممكن اذ لا معنى للممكن الا ما يحتاج في كونه موجودا الى غيره فكل مفهوم مغائر للوجود فهو ممكن ولا شئ من الممكن بواجب فلا شئ من المفهومات المغائرة للوجود بواجب وقد ثبت بالبرهان ان الواجب موجود فهو لا يكون الا عين الوجود الذى هو موجود بذاته لا بامر مغائر لذاته ولما وجب ان يكون الواجب جزئيا حقيقيا قائما بذاته ويكون تعينه بذاته لا بامر زائد على ذاته وجب ان يكون الوجود ايضا كذلك اذ هو عينه فلا يكون الوجود مفهوما كليا يمكن ان يكون له افراد بل هو في حد ذاته جزئى حقيقي ليس فيه امكان تعدد وانقسام وقائم بذاته منزه عن كونه عارضا

لغيره فيكون الواجب هو الوجود المطلق اي الجزئي المعرى عن التقييد بغيره والا انضمام اليه وعلى هذا لا يتصور عروض الوجود للماهيات الممكنة فليس معنى كونها موجودة الا ان لها نسبة مخصوصة الى حضرة الوجود القائم بذاته وتلك النسبة على وجوه مختلفة لان الاشياء يتعذر الاطلاع على ماهياتها فالموجود كلي وان كان الوجود جزئيا حقيقيا * هذا ملخص كلام ذلك المحقق ثم اورد الفاضل عليه ان الذي يتبادر من لفظ الوجود مفهوم لا يمنع الشركة فكيف يفسر بمعنى لا يفهمه احد * واجاب عن الاول * بان الكلام في حقيقة الوجود لا فيما يتبادر اليه الاذهان من مدلول اللفظ فانه يجوز ان يكون مفهوما كليا وعارضا اعتباريا لتلك الحقيقة الممتنعة عن الاشتراك في حد ذاته كمفهوم الواجب بالقياس الى حقيقته * وعن الثانى * بان الممتنع هو البرهان وما يؤدى اليه لا الاشتهار في السنة الاقوام بمعونة الاوهام * ونحن نقول * يجب اولا ان يحصل معانى الالفاظ التى يقع الحكم عليها اوبها على الوجه الذى هو مناط الحكم حتى تتبين حقية الاحكام وبطلانها فمراد ذلك المحقق بلفظ الموجود في قوله كل مفهوم مغائر للوجود مالم ينضم اليه الوجود لم يكن موجودا وقد ثبت بالبرهان ان الوجود موجود ان كان ما تفهمه العقول يعنى المتصف بالوجود حقيقة فهو لا يرضى به ولا يصح ايضا في الوجود وان كان مراده ماصرح به من بعد انه الشئ الذي له نسبة الى الوجود فهو لا يتصور بالحقيقة في الوجود اذ نسبة الشئ الى نفسه لا تعقل الا بمحض الاعتبار فكيف يثبت بالبرهان انه موجود وان كان المراد

معنى

معنى آخر لا هذا ولا ذاك فليبينه حتى ينظر في صحته وفساده * ثم قوله فلا يكون الوجود مفهوما كليا ان اراد به ان الوجود الذى هو عين الواجب وانه لا يتصور عروض هذا الوجود للممكنات فلا نزاع لاحد فى ذلك لكن لا يصح حينئذ تفريع قوله فليس معنى كونها موجودة الا ان لها نسبة مخصوصة الى حضرة الوجود لانه لا يجوز ان يكون معنى آخر اعم من هذا الوجود غير موجود في الخارج عارضا للممكنات في نفس الامر يكون هو ماهية الوجود كما ذهب اليه الفلاسفة واعترف به ذلك الفاضل المروج لهذه المقالة وليس في المقدمات السابقة ما ينفى هذا فيكون معنى كون الماهيات الممكنة موجودة ما يتبادر منه اتصافها بالوجود فى نفس الامر * والحاصل انه ان كان لبديهيات العقل من التصورات والتصديقات ولما يلزم منها من النظريات القطعية اعتبار في تحقق الاشياء فهو ببديهته فهم ان للوجود معنى كليا مشتركا بين الموجودات وهو الكون والتحقق ويحكم قطعا بان الممكنات متصفة به فى نفس الامر بحيث لا لنسبته اليه اصلا وان لهذا السواد وهذه الحرارة وامثالهما ولمحالها تحققا حقيقة فالموجود مفهوم كلي ومعنى كون هذه الاشياء موجودة انها متصفة حقيقة بالوجود لا مجرد ان لهذه نسبة الى الوجود يعنى غير الاتصاف الحقيقى به فكل حكم ينافي شيئا مما ذكر فليس بحق وان لم يكن لبديهياته ولوازمها اعتبار سقط ما ذكره هذا القائل من اصله لانه بنى الامر على الاستدلال بالبرهان العقلى نعم لبعضهم مقالة اخرى في الوجود يعترف صاحبها بانها خارجة عن طور العقل وانه لا يمكن

الوصول اليها بمباحث العقل ودلائله ويحكم بان العقل معزول عن ادراكها كالحس عن ادراك المعقولات وهي ان ليس في الواقع لاذات واحدة لاتركيب فيها اصلا لاتتعدد حقيقة هي الوجود وهي قد انبسطت على هيا كل الموجودات وظهرت فيها فلا يخلو عنها شئ من الاشياء بل هي عينها وحقيقتها وانما امتازت وتعددت بتقيدات وتعينات اعتبارية كالبحر وظهوره في صورة الامواج مع ان ليس هناك الا حقيقة البحر . ويدعي انه لايظهر هذا الا بالمكاشفة والمشاهدة ونحن نسلم ان العقل معزول بالكلية اعن ادراك كثير من الالهيات لكن بمعنى انه لايفهمها ولايحكم فيها بشئ واما ان درك نقائضها والحكم بها احكاما بديهية او مترتبة عليها لازمة منها قطعا فلا وقد اورد لتوضيح مراتب الوجود وتبيين المذاهب فيه تمثيل وهو انه لايخفى ان الاشياء المنيرة لها في كونها منيرة ثلاث مراتب ، الاولى : ان يكون نور الشئ مستفادا من غيره كوجه الارض اذا كان مقابلا للشمس فانه ينير بشعاعها وفى هذه المرتبة ثلاثة اشياء وجه الارض والشعاع والشمس التي يستفاد الشعاع منها ولاشك في ان هذه الاشياء متغايرة وان زوال الشعاع عن وجه الارض جائز بل واقع . الثانية : ان يكون نوره مقتضى ذاته كالشمس وفي هذه المرتبة شيئان الشمس والنور وهما متغائران لكن اذا كان النور مقتضى ذاتها كما فرض امتنع انفكاك النور عنها . الثالثة : ان يكون منيرا بذاته لابنور زائد عليه كالنور فانه لايخفى على عاقل ان نور الشمس في ذاته ليس بمظلم بل هو منير لابنور آخر زائد عليه قائم به بل

بنفسه

بنفسه وفي هذه المرتبة شئ واحد وهو بنفسه ظاهر على اعين الناس وساير الاشياء * انما يظهر عليها بواسطته على حسب قابليا تها ولا مرتبة في المنيرية اعلى من هذه المرتبة . اذا تقرر هذا فالوجود ايضا نور معنوى وللاشياء في كونها موجودة ثلاث مراتب . اولاها : ان يكون وجودها مستفادا من غيرها كما هو المشهور في وجود الممكنات وهنا ثلاثة اشياء ذات الممكن والوجود والمبدأ الذي هذا الوجود منه وزوال هذه الوجود عن الموجود به جايز بل واقع . وثانيتها : ان يكون وجود الموجود بحيث يمتنع زواله عنه وهذا حال وجود الواجب على مذهب اكثر المليين . وفي هذه المرتبة شيئان ذات الواجب والوجود الذي هو مقتضاها . وثالثتها : ان يكون الوجود عين الموجود اى يكون موجودا بنفسه لا بوجود مغائر له وهو حقيقته اذ لااشتباه في ان الوجود ابعد الاشياء عن العدم كما ان النور ابعد الاشياء عن الظلمة وكما ان النور منير بنفسه كذلك الوجود موجود بنفسه وفي هذه المرتبة شئ واحد هو الوجود موجود بنفسه وسائر الاشياء موجود به على حسب قابليتها ولا مرتبة في الموجودية اعلى من هذه المرتبة لان في المرتبة الثانية وان امتنع زوال الوجود عن الموجود به لكونه مقتضى ذاته لكن بسبب مغايرته له يمكن تصور الزوال بخلاف المرتبة الثالثة اذ تصور زوال الشئ عن نفسه محال ولا شبهة في ان واجب الوجود يجب ان يكون في اعلى مراتب الموجودية فيكون عين الوجود كما هو مذهب الفلاسفة وموحدة الصوفية هذا ما قيل

* ونحن نقول * قولكم النور ليس بمظلم مسلم ولكن قولكم بل هو منير بنفسه ممنوع فان النور نور لا منير لامتناع اتصاف الشئ بنفسه بديهة بل من محققيهم من صرح بان صور ذلك الاتصاف لا تمكن لان الاتصاف نسبة لا تعقل الا بين متغائرين واذ لا تغائر بين الشئ ونفسه امتنع ان تدرك هناك نسبة قطعا ه فقول القائل الوجود موجود او معدوم ليس قضية حقيقية بل مجرد عبارات ليس لها معان محصلة ومفهومات ثابتة عند العقل وما يقال الترديد بين النقيضين حصر عقلى بديهي بل من اجلى البديهيات فمرادهم ان كل مفهوم مغائر لمفهومى نقيضين مخصوصين اذا ردد بينهما كان ذلك حصرا بديهيا صادقا ضرورة وانما لم يحصر وابهذا التقييد لانه المتبادر من قولهم ترديد الشئ بين النقيضين حصر عقلى فلا حاجة الى التصريح به او لا ترى ان ترديد احد النقيضين بين نفسه ونقيضه مما لا يتصور فانك اذا قلت الجسم اما ابيض واما ليس بابيض مثلا كان ترديدا مقبولا صحيحا بديهة واما اذا قلت الجسم اما جسم واما ليس جسما واردت بالجسم مفهومه لا ما صدق عليه لم يكن ذلك ترديدا بحسب المعنى بل بحسب العبارة فقط هذا ما ذكرنا ان صح ثبت ان قولكم النور منير مجرد عبارة ليس لها معنى محصل ولا مفهوم ثابت عند العقل وان كنا نقول الحق ان التغاير الاعتبارى كاف في امكان تصور النسبة وان الفرق بين قولنا الجسم اما ابيض واما ليس ابيض وقولنا الجسم اما جسم واما ليس جسما بان الاول مفيد دون الثانى لا بان الاول صحيح دون الثانى بحكم البديهة لا الشق الاول كما ذكرتم فانه غير معقول وقولكم

الوجود ابعد الاشياء عن العدم ان اردتم به البعد باعتبار صيرورة احدهما وصف الآخر فلا نسلم ان الوجود ابعد الاشياء عن العدم بهذا المعنى بل الوجود بالنسبة الى الحركة والسكون وامثالهما ابعد بالنسبة الى العدم فان شيئا منها لا يتصور ان يصير وصفا له فان احدا لا يتوهم ان الوجود متحرك او ساكن دون العدم فان الحق ان الوجود معدوم وان اردتم به البعد بمعنى آخر فهو لا يجديكم نفعا والله الموفق * ثم قول ذلك المحقق ان كل ما هو محتاج فى كونه موجودا الى غيره ممكن على اطلاقه ممنوع فان الممكن هو المحتاج الى غيره الذى هو موجده لا الى غيره الذى هو وجوده ه واجاب الفاضل عنه بانه يندفع بنظر دقيق وهو انه لما احتاج في موجوديته الى غيره فقد استفاد ذلك من غيره وصار معلولا له موقوفا في ذلك عليه وكل ما هو كذلك فهو ممكن سواء يسمى ذلك الغير وجوده او موجده * وفيه نظر جلى * لان الاعتراض ما كان الا منع المقدمة القائلة ان كل ما هو محتاج الى غيره سواء كان ذلك الغير وجوده او موجده ممكن فعلى المجيب ان يبرهن عليه وليس فى كلامه ما يصلح لذلك اصلا وما ذكره اولا من الشرطية فهو مسلم عند المعترض لا نزاع له فيه فلم يرد على اعادة محل النزاع بادنى تغيير في العبارة وليس الا انا نصطلح على تسمية المحتاج الى الغير مطلقا ممكنا سواء كان الغير وجوده او موجده فلا مشاحة لكن لا يمكنه اثبات واجب مقابل الممكن بهذا المعنى لان الدليل كما ذكر سابقا لا يدل الا على ثبوت موجود غير مفتقر في كونه موجودا الى موجد ولا يدل على امتناع انتهاء سلسلة الموجودات الى موجود لم يكن

وجوده مقتضى ذاته . فان قال . لا يجوز ان يكون الشيء علة لوجوده كما تقدم فالاحتياج الى الغير الذى هو وجوده مستلزم للاحتياج الى الغير الذى هو موجده . قلنا . قد مر ما يرد عليه مع انه كلام آخر لا تعلق له بما ذكره هنا فتكون مقدماته المذكورة ضائعة فوضح ان اندفاع الاعتراض انما هو بنظر دقيق . واما النظر الدقيق فيتبين به انه وارد وهذا البحث وان كان خارجا عن مقصود الكتاب لان المشروط فيه اقتصار الكلام على ما يتعلق بمقالات الفلاسفة لكن تلك المقالة لما كان لها نوع مشاركة مع ماذهبوا اليه اعنى كون الوجود عين ماهية الواجب وقد تصدى البعض لترويجها بتهويل العبارات كما هو دأب الفلاسفة مما كانت اجنبية جدا عن مقالاتهم اردنا ان يطلع الطالب على حقيقة الحال لئلا يغتر بظاهر المقال ❊

❊ المبحث التاسع ان الله تعالى ليس بجسم ❊

اعلم ان القواطع العقلية والنقلية دالة على هذا وليس بين من يعبأ بهم من المليين والفلاسفة خلاف فيه ولكن الغرض من ايراد هذا المبحث بيان ضعف ما استدلت الفلاسفة عليه كما في بعض المباحث السابقة والآتية ايضا وذلك وجوه . الاول . بانه تعالى ليس بجسم لان كل جسم ممكن والواجب لا يكون ممكنا قطعا ❊ اما الصغرى فلوجهين احدهما ان كل جسم منقسم الى آخر مقدماته وهي ما ينقسم اليها بالانفصال والى اجزاء معنوية وهو الهيولى والصورة فيكون مركبا وكل مركب ممكن لما مر وثانيهما ان كل جسم يوجد من نوعه جسما آخر ان كان عنصريا ومن جنسه

ان كان فلكيا اذ الجسم جنس للجميع وعلى الاول يلزم ان يكون معلولا وكل معلول ممكن وعلى التقديرين يلزم ان يكون مركبا لانه يشارك ذلك الجسم في نوعه او جنسه فلا بد ان يمتاز عنه بما يخصه وما به الاشتراك غير ما به الامتياز فيكون مركبا منهما وكل مركب ممكن وانما قلنا يلزم كونه معلولا على التقدير الاول لان كل موجود لا بد له من تعين يمتاز به عن اغياره بالضرورة فتعينه ان كان نفس حقيقته او مقتضى ماهيته لا يتصور له مشارك فى الماهية والا يلزم تخلف الشيء عن نفسه او عن مقتضيه التام لان هذا التعين لا يمكن ان يتحقق فى ذلك المشارك والمفروض وجود المشارك فلا يكون تعينه نفس ذاته ولا مقتضى ماهيته فيكون معلولا لغيره فيكون الواجب في تعينه معلولا لغيره وشارحا الاشارات قد ضبط كل منهما من وجه فى تقرير هذا الكلام اما الامام فمن حيث انه جعل المحال اللازم من المشاركة النوعية كون الواجب ماديا لانه تقرر عندهم ان النوع المتعدد الاشخاص لا يكون الا ماديا ❊ ويرد عليه ❊ ان هذه المقدمات لابطال كون الواجب جسما فلو كانت جهة الابطال لزوم كونه ماديا اضاعت المقدمات اذ الجسم ظاهر كونه مركبا من المادة والصورة عندهم فلا وجه لبيان لزوم كونه ماديا بتلك المقدمات التى دون اتمامها خرط القتاد واما الشارح الآخر فمن حيث انه جعل المحال اللازم على التقديرين كون الواجب معلولا ❊ ويرد عليه ❊ انه على تقدير المشاركة الجنسية ممنوع اذ يجوز ان يكون التعين حينئذ مقتضى الطبيعة النوعية وتكون منحصرة في الفرد الذى نقدر انه

واجب الا ان يريد بالمعلول المحتاج الى العلة ماهو اعم من الفاعل و الاجزاء
الذهنية انماهو الممكن هو المحتاج الى العلة الموجدة والتركب لايستلزم ذلك اعنى
لايتم استدلالهم عليه و لو اصطلحوا على تسمية كل محتاج الى غيره مطلقا
ممكنا فلا بد ل دليل على ثبوت واجب مقابل للمكن بهذا المعنى فسقط
الوجه الاول من الدليل على الصغرى و التقدير الثانى من الوجه الثاني
ايضا و حينئذ لم يتم الدليل على امتناع كونه جسما على الاطلاق غايته انه دل
على امتناع كونه جسماله مشارك نوعى كالعنصريات مع ان لزوم المشارك
النوعى لكل جسم عنصري ايضا في حيز المنع لانه لا دليل له الا استقراء
ناقص لايفيد العلم لكن على تقدير التنزل و تسليم هذا لايدل الدليل على
امتناع كونه جسماليس له مشارك نوعى كالفلكيات * الثانى * ان الله تعالى
مبدأ اول للعالم و الجسم لايجوز ان يكون مبدأ اولا له لان العالم جواهر
و اعراض فان كان فاعلا للاعراض فقط لم يكن مبدأ اولا لان الاعراض
محتاجة الى محالها فتكون متأخرة عنها و لابد لتلك المحال من فاعل فيكون
فاعلها متقدما على فاعل الاعراض فلايكون الثاني مبدأ اولا فلزم ان
يكون فاعلا للجواهر و لايجوز ان يكون فاعلا لها لان الجسم انمايفعل بصورته
لانه لايكون فاعلا بالفعل مالم يكن موجودا بالفعل لا لماذكر من انه لوكان
الفاعل المادة لزم كونها قابلة و فاعلة معا و هو محال فانه ساقط جدا لان المحال
في زعمهم كون الواحد قابلا و فاعلا لشئ واحد و هنا لايلزم ذلك لان
المادة قابلة للصورة و على تقدير كونها فاعلة لاتفعل تلك الصورة بل شيئا

آخر و بالجملة الفعل للصورة و فعلها لايكون الا بمشاركة من الوضع الاترى
ان النار لاتسخن اي جسم في العالم بل مايلاقي جرمها او كان قريبامنه
و الشمس لاتضئ الا ما كان مقابلا لجرمها و كذا امثالهما فاذن لايكون فاعله
لمفارق لانه ليس له وضع مع شئ و لا لجسم لان فاعل الجسم يجب ان يكون
فاعلا لجزئيه لان جزئيه لوكان بالغير لكان فاعل الجسم ذلك الغير وجزاء
الجسم هما الهيولى و الصورة و لايتصور الوضع لشئ منهما لان المراد بالوضع
هو هيئة تعرض للشئ بسبب نسبة بعض اجزائه الى الاشياء الخارجة عنه
فالقيام و القعود وضعان و كذا الانتصاب و الانتكاس و لاشك ان
مثل هذه الهيئة لايعرض لما ليس بجسم وشئ من الهيولى و الصورة ليس
بجسم فلا يكون لشئ منهما وضع فلا يكون الجسم فاعلا لشئ منهما
فلا يكون فاعلا لجسم و اذا لم يكن فاعلا لمفارق و لا لهيولى و لا لصورة
لم يكن فعله للاعراض في كونه مبدأ الاول ثبت ان الله تعالى الذى
هو المبدأ الاول ليس بجسم و هو المطلوب * و الاعتراض عليه * اما اولا *
فان ماذكروه في بيان ان الصورة الجسمية لاتعقل الا بمشاركة الوضع من
الامثلة استقراء ناقص لايفيد علما فلا اعتبار له في مثل هذه المقامات *
و استدل عليه الامام الرازى بان تاثير القوة الجسمانية لوكان فيمايقرب من
محلها و فيمايبعد عنه على السواء حتى ان القوة النارية الحالة في هذا الجسم تسخن
البعيد من هذا المحل كما تسخن القريب منه لم يكن حلولها في هذا الجسم اولى
من حلولها في سائر الاجسام لانه اذا كان تاثيرها سواء بالنسبة الى كل

الاجسام لم يكن لها اختصاص بشيء من الاجسام ولو كان كذلك لما كانت القوة جسمانية بل مجردة * ولا يخفى ضعف هذا الكلام لانه لا يلزم من استواء التاثير بالنسبة الى كل الاجسام عدم اختصاصها بوجه آخر لبعض منها وما الدليل على انحصار جهة الاختصاص في تفاوت التأثير كيف وان كثيرا من القوى الجسمانية ليست بمؤثرة اصلا مع اختصاصها بمحالها * وايضا المفروض في تقريره استواء تأثيرها بالنسبة الى الاجسام الخارجة عن محالها القريبة منها والبعيدة عنها فعلى تقدير استواء نسبتها الى تلك الاجسام من اين لزم استواء نسبتها الى الكل الشامل لمحالها ايضا حتى يلزم عدم اولوية حلولها فيه من حلولها في غيره * واستدل الشارح الآخر للاشارات عليه بان الصور صنفان * صور تقوم بمواد الاجسام كالصور الجسمية والنوعية وهي كما ان قوامها بمواد تلك الاجسام فكذلك ما صدر عنها بعد قوامها يصدر بواسطة تلك المواد فيكون المشاركة من الوضع * وصور قوامها بذواتها لا بمواد الاجسام كالانفس المفارقة لذواتها لا لافعالها لكن النفس انما جعلت خاصة لجسم بسبب ان فعلها من حيث انها نفس انما يكون بذلك الجسم وفيه الا كانت مفارقة الذات والعقل جميعا لذلك الجسم فلم تكن نفسا لذلك الجسم هذا خلف فقد ظهر ان الصورة انما تفعل بمشاركة الوضع * وفيه ايضا نظر * لان غاية ما ظهر بما ذكر ان فعل الصورة لا يتحقق بدون ان يكون لمحلها او متعلقها وضع ما اذ افعالها لا يكون الا بواسطة المادة والمادة المقارنة مع الصورة لا بد لها من وضع على الاطلاق وينبغي ان لا يكون مطلوبهم هذا اذ هو شيء ظاهر

غير محتاج الى بيان لانه لا يخفى على احد ان كل جسم له وضع بل انه لا بد لفعلها من وضع مخصوص معين لمحله مع مفعولها مثل القرب والمقابلة ونحو ذلك والا فللبعيد وغير المقابل ايضا وضع ما مع جرم النار والشمس ولم يظهر هذا بما ذكره لكن في كون مطلوبهم هذا ايضا اشكال لانهم جعلوا تاثير النفس الناطقة في احوالها جسمها من قبل فعل الصورة الجسمية بمشاركة الوضع ولا يتصور هنا الوضع بالمعنى الذي ذكرناه ثانيا بل بالمعنى الاول فقط فيعود هذا الاشكال الى اصل كلامهم * وادعى صاحب المحاكمات ان هذا الحكم اعني صورة الجسم انما تعقل بمشاركة الوضع بديهي وهذا تشبث عتيد لكل مدع ينقطع عن حجة بعض مقدماته لكن ان كان هذا مفيدا للناظر مع نفسه فلا يفيده مع المناظر الا اذا كانت البداهة واضحة واني نسلم له ان ما نحن فيه من هذا القبيل كيف والا يعجز عن مثله مدع فلا يمكن اتمام المناقضة مع احد * واما ثانيا فانهم المعترفون بان صور الاجسام تؤثر في مواد اجسام اخر باعدادها لقبول صور واعراض كصورة النار فانها تجعل مادة الماء الذي يجاورها مستعدة لان تفيض عليها من المبدأ السخونة وصورة الهواء فان لم يكن لتلك المادة وضع مع صورة النار كيف اثرت فيها بايجاد الكيفية الاستعدادية فيها وان كان لها وضع معها مصحح لذلك التاثير فلم لا يصح معه تاثيرها فيها بايجاد صورة لها * فان قيل * الوضع المشروط به لا بد ان يكون مع التاثير محل ايجاد الكيفية الاستعدادية لتلك المادة المقرونة بالصورة المائية مثلا وضع مع النار يصح به هذا التاثير لكن هذا الوضع مشروط بالصورة المائية ولا يمكن

اجتماع المائية والهوائية معا في تلك المادة بل يجب ان تزول عنها الصورة المائية او لا ثم تحل فيها الصورة الهوائية مع زوال الصورة المائية بزوال ذلك الوضع فلم يوجد حال ايجاد الصورة الهوائية والوضع السابق لا يفيد • قلنا • لا نسلم ان هذا الوضع مشروط بالصورة المائية بخصوصها حتى يلزم زواله مع زوالها ولم يوجد لم لا يجوز ان يكون مشروطا باحدى الصور المتعاقبة لا بعينها فاذا زالت صورة الماء حدثت في آن زوالها صورة الهواء فلم يوجد المشروط في آن ما بدون شرطه فلا يلزم زوال هذا الوضع بزوال صورة الماء كما انكم تقولون ان الصورة الجسمية علة لوجود الهيولى وحين اعترض عليكم بان الصورة الجسمية قد تزول عن الهيولى مع بقائها بعينها اجبتم بانه اذا زالت عنها صورة تخلفها صورة اخرى والعلة هي احدى الصور المشخصة المتعاقبة وكما ان قوام السقف مشروط بالدعامة على الاطلاق فان تعاقبت عليه الدعائم يبقى ولا يسقط بزوال بعضها اذا لم يخلفها الآخر في آن زواله • ويتاتى مثل هذا بين التاثير والوضع بان نقول لا نسلم ان مثل هذا التاثير مشروط بهذا الوضع الشخصي بل بنوعه اى بواحد من افراد نوعه لا على التعيين فاذا تعاقبت تلك الافراد بحصول بعضها مع الصور المائية وآخر مع الصورة الهوائية لم ينتف في آن قط شرط التاثير فلم يمتنع التاثير ولم يلزم كونه بالوضع السابق • واما ثالثا فما قيل ان المادى يتاثر عن المجرد لكون خصوصية ذات المجرد مقتضية للتاثير فيه فلم لا يجوز ان يكون المادى بعد تحصله بالمادة مؤثرا لخصوصية ذاته في المجرد فلا يكون للوضع

مدخل في تاثيره وان كان حالا في المادة ومتحيزا للوضع واي فرق بين التاثير والتاثر في ذلك • واما رابعا فما قيل انا نجد ان الماديات كثيرا ما تؤثر في المجردات مع انه ليس بينهما وضع فان النفس الناطقة تتاثر بالاعراض النفسانية كالفرح والحزن والغضب وامثالها بسبب ما يرتسم في القوى المدركة للجزئيات وهذه القوى مادية ذوات وضع والنفس واعراضها لا وضع لها هكذا قيل • ويرد انهم جعلوا للنفس حال كونها فاعلة وضعا كما مر فلهم ان يجعلوها حال كونها منفعلة ايضا ذات وضع غايته انه لم يتحقق الوضع بين متعلقها ومحل الفعل اذ هما واحد هنا فنرجع الى الاشكال الذي ذكرناه سابقا وبالجملة كلامهم هذا لا يخلو عن الاشكال والاختلال مع ان فيه تطويلا مستدركا لا حاجة اليه اصلا وهو ان المقدمة القائلة ان الجسم لا يجوز ان يكون فاعلا لجوهر لا يحتاج في بيانها الى ما ذكروا من ان الجسم انما يفعل بصورته والى ما استدلوا به عليه بل يكفيهم ان يقولوا الجسم لا يفعل الا بمشاركة الوضع سواء كان فعله لذاته او لصورته او بمادته فاذن لا يكون فاعلا للمفارق الى آخر ما ذكروا من المقدمات • الثالث • ما اورده الامام حجة الاسلام رحمة الله عليه من قبلهم وهو ان كل جسم فهو متقدر بمقدار معين يتصور ان يزيد عليه وينقص لدلالة البرهان على تناهى الابعاد وكل جسم فرض يفتقر في اختصاصه بذلك المقدار الواقع فيه الى مخصص خصصه به فلا يكون شئ منها مبدأ اولا • واجاب عنه • بانه يجوز ان يكون ذلك الاختصاص لكون النظام الكلى منوطا به بحيث تخيل لو كان اصغر او اكبر

منه كما انكم قلتم ان افادة الجرم الاقصى الفلك الاعظم متقدرا بمقدار ه المخصوص وسائر التقادير بالنظر الى ذلك المفيض على السواء ولكن تعينوا لكون النظائر فوجب بهذا ذلك المقدار وامتنع غيره فكذا اذا اقدر غير معلول اذ لا فرق بين ان يتوجه السوال في نفس الامر فان قال لم اختص بهذا دون غيره وبين ان يتوجه فى العلة فيقال لم خصصه بهذا دون غيره فان امكن دفع السوال عن العلة بان هذا ليس مثل غيره لان النظام منوط به بحيث يختل بدونه امكن دفعه عن نفس الشيء ايضا بمثله فالاولى ان يجاب بان ذلك المقدار على تقدير كون الجسم مبدأ اولا يكون مقتضى ذاته لايمكن بالنظر اليها غيره اصلا كما في سائر صفاته وليس للكلام استدلالا وجوابا اختصاص بالمقدار بل هو فى جميع الصفات اللازمة للاجسام على السواء •

المبحث العاشر الكلام في حقيقة العلم

اعلم انه وقع في الاصل فى هذا المقام هكذا مسئلة في تعجيزهم عن اقامة الدليل على ان للعالم صانعا وعلة ولقد ذكر فيه من قبل هكذا مسئلة فى بيان عجزهم عن الاستدلال على وجود الصانع فالمطلوب في الموضعين من حيث هو واحد ولم يكن ايضا بين وجوه الاستدلال المذكور فيهما كثير فرق فاحدى المسئلتين كانت غنية عن الاخرى فلذا تركنا هنا هذه المسئلة واوردنا بدلها ما هو اساس للمباحث الآتية وهو بيان حقيقة العلم ولهم فيه كلام كثير واختلاف عظيم حتى ان اباعلي وقع منه ما ظن به انه متحير في ان حقيقته ماذا وذلك انه فسره في موضع بالتجرد عن المادة فعلى هذا يكون امرا عدميا

ولا يخفى فساده واوفي موضع آخر جعله من مقولة الكيف بالذات ومن مقولة المضاف بالعرض فعلى هذا يكون صفة حقيقية ذات اضافة كالقدرة ونحوها وفى موضع آخر جعله عبارة عن الصورة المرتسمة في الجوهر العاقل المطابقة لماهية المعلوم وستسمع كلاما في الصورة وفى موضع آخر جعله عبارة عن مجرد اضافة فهذه الكلمات منه ان كانت تعبيرات عما عنده تبين انه في حيرة من حقيقة العلم لكن يحتمل ان يكون مراده بايرادها الاشارة الى اختلاف الآراء في تلك الحقيقة ومختاره يكون واحدا منها وهذا الاضطراب في كلامهم والاختلاف فيما بينهم فى حقيقة العلم مع وضوحها حتى قال بعض منهم ان هذا الاختلاف العظيم في ماهية الادراك ليس لخفائها بل لشدة وضوحها دليل على ان ليس مايقولون مبنيا على اصل محكم واساس مبرم بل اكثره بالظن والتخمين ونحن لانزيد مما قالوا في بيان تلك الماهية الا ماهو اقرب وهو ما اختاره ابوعلي وبنى عليه كلامه فى الاشارات وغيره من انه الصورة الحاصلة من الشيء عند الذات المجردة معنى الصورة مايوجد عند المجرد لابوجود اصلي بل بوجود ظلي وبيان هذا ان الشيء قد يوجد بوجود يترتب عليه آثار ذلك الشيء ويثبت له احكامه مثل تجفيف المجاور واسخانه واحراقه وتنويره للنار ويسمى هذا الوجود وجودا خارجيا واصيلا ويسمى الموجود بهذا الاعتبار عينا وقد يوجد بوجود لا يترتب عليه آثاره ولاتثبت له احكامه ويسمى هذا الوجود وجودا ذهنيا وظليا

وغير اصيل ويسمى الموجود بهذا الاعتبار صورة فالمتصف بالوجودين شئ واحد لاتغاير فيه ولا اختلاف الا بحسب تغاير الوجودين وهذا ماقيل ان الاشياء في الخارج اعيان وفي الذهن صور * فان قيل * ماذكرتم في بيان الوجودين والفرق بينهما غير واضح فانه كما يترتب على الوجود الخارجي آثار واحكام كما ذكرتم كذلك يترتب على الوجود الذهني ايضا آثار واحكام مثل الكلية والجزئية والجنسية والفصلية والنوعية الى غير ذلك من الاشياء الكثيرة المسماة بمعقولات ثوان بل بعض مايترتب على الوجود الخارجي يترتب بعينه على الوجود الذهني كالزوجية للاربعة والفردية للخمسة ولهذا قسموا اللوازم الى اللوازم الذهنية والى لوازم الماهية * قلنا * المراد بالآثار والاحكام هنا ما له اختصاص بذلك الشئ كالمذكورات بالنسبة الى النار وللاشارة الى هذا اضفناها اليه وقلنا آثاره واحكامه والعوارض الذهنية ليس لها اختصاص بماهية بل كل منها شامل لماهيات كثيرة بحيث لا يعد في العرف من خواص واحد منها * واما الجواب عما يترتب على الوجودين المسمى بلازم الماهية فهو ان المراد بآثاره جميع مايختص به من الآثار فبعضها وان ترتب على الوجود الذهني فجميعها لايترتب الا على الوجود الخارجي * ثم ان تحقق الوجود الخارجي للاشياء بمعنى اتصافها به بين لايحتاج الى بيان وانما المحتاج اليه الوجود الذهني وقد انكره جميع المتكلمين وقال به الفلاسفة واستدلوا عليه بوجهين * الاول * انا نعقل كثيرا من الاشياء التي ليس لها وجود في الخارج كبعض الاشكال

الهندسية

الهندسية بل التي يمتنع وجودها في الخارج كاجتماع النقيضين وارتفاعهما وقلب الحقائق وكل ما هو معقول فهو ممتاز عن غيره والا لم يكن هو بكونه معقولا اولى من غيره بل لم يكن غير المعقول غير المعقول لان الغيرية لاتعقل بدون الامتياز فيكون له ثبوت والا كان معدوما صرفا والمعدوم الصرف لاتمايز بينها واذا كان له ثبوت وليس في الخارج لان المفروض هذا فهو في الذهن لانهما متقابلان ليس بينهما واسطة فثبت المطلوب . والاعتراض عليه . منع انه لا تمايز بين المعدومات الصرفة فان لها لوازم غيرها وعدم المانع شرط لوجود المعلول دون عدم غيره والعدم ان معدوم ان صرفان كيف ومن مذهبهم ان كل حادث يوجد اما في الخارج او في الذهن فله قبل وجوده معدات متعاقبة تقربه الى الوجود على مراتب متفاوتة فلولا انه ممتاز في تلك الحالة عما عداه كيف يعقل ان المعد قربه دون غيره ولم وجد بعد تمام المعدات هو دون غيره فالتنافي بين كلاميهم هذين أظهر من ان يتردد فيه احد ومايذكر في دفعه مكابرة صريحة مع انا لا نفتقر الى هذه البيانات بل عليهم البرهان على ان المعدومات لاتمايز بينها فان دعوى الضرورة فيما خالف فيه كثيرون غير مسموعة * الثاني انا نحكم على الاشياء المذكورة احكاما ثبوتية اى لا يدخل في مفهومها عدم صادقة لكونها معقولة محكوما عليها باعم من كذا واخص من كذا الى غير ذلك وصدق الحكم الثبوتي يستدعي ثبوت المحكوم به للمحكوم عليه في نفس الامر اذ لامعنى له الا

مطابقة الحكم لما في نفس الامر و ثبوت شيء لآخر في نفس الامر يستدعي ثبوت الاخر فيها واذ ليس في الخارج فهو في الذهن لان نفس الامر منحصرة فيهما. و الاعتراض عليه ، اما اولا فان ما ذكرتم منقوض بقولنا المعدوم المطلق اى في الخارج و الذهن معا مقابل للوجود في الجملة فان هذا الحكم الثبوتي صادق قطعا و لا يتصور للمحكوم عليه فيه ثبوت اصلا ، و اجاب عنه بعض بان مفهوم المعدوم المطلق من حيث هو مقابل للوجود المطلق ومن حيث انه متصور موجود في الذهن و قسم منه فلا استحالة و لا نقض وهو ساقط لان الحكم الثبوتي لو اقتضى ثبوت المحكوم عليه فانما يقتضيه حال ثبوت المحكوم به له و على تقدير كون المحكوم عليه هنا موجودا في الذهن لا يثبت له في نفس الامر المقابلة للوجود المطلق في هذه الحالة و حين تثبت له تلك المقالة في نفس الامر لا يمكن له وجود اصلا و هذا ظاهر و اما ثانيا فان نفس الامر لو كانت منحصرة كما ذكروه في الخارج و الذهن لاشكل معنى صدق الحكم فيما نحن فيه اشكالا قويا و ذلك انه ليس هذا الحكم على امر خارجي حين يقال معناه ان ما في الذهن مطابق لما في نفس الامر و مطابقة ما في الذهن لنفسه غير معقولة مع انها تستلزم صدق الكواذب لانها ايضا حاصلة في الذهن و مطابقة حينئذ لنفسها من غير فرق بينها و بين الصوادق * فان قيل * الاحكام الصادقة كلها ثابتة في العقل الفعال و ما يحصل منها في عقولنا مطابقة لها و هي معنى مطابقتها لنفس الامر و اما الكواذب فليست لها مطابقة معها فثبت الفرق ، قلنا ثبوتها فيه اما ثبوت

اصلي اى وجود خارجي فيلزم ان يكون الممتنع في الخارج والمعدوم فيه ابدا موجودا فيه. واما ثبوت ظلي اى وجود ذهني فيلزم مطابقتها لما في نفس الامر و يعود الاشكال بحذافيره مع ان انفهام هذا المعنى من هذه العبارة في غاية البعد . وقد حقق البعض هذا المقام بان نفس الامر معناه نفس الشيء في حد ذاته على معنى ان الامر هو الشيء نفسه فاذا قلنا الشيء كذا في نفس الامر كان معناه انه كذا في حد ذاته ومعنى كونه كذا في حد ذاته ان هذا الحكم له ليس باعتبار المعتبر و فرض الفارض بل لو قطع النظر عن كل اعتبار و فرض فهذا الحكم ثابت له سواء كان الشيء موجودا في الخارج او في الذهن و اما معنى كون الشيء كذا في الخارج فمعناه انه كذا في وجوده الخارجي اى وجوده الاصلي كما عرفت فنفس الامر تتناول الخارج والذهن لكنها اعم من الخارج مطلقا اذ كل ما هو في الخارج فهو في نفس الامر قطعا دون العكس و اعم من الذهن من وجه اذ قد يكون الشيء في نفس الامر لا في الذهن بان يكون في الخارج و لا يحصل في الذهن و قد يكون في الذهن لا في نفس الامر كالكواذب فالاشياء الغير الموجودة في الخارج في نفس الامر متصفة بالصفات و لكن لما لم يكن لها تحقق الا في الذهن فاتصافها بها ايضا في الذهن الا انه ليس للوجود الذهني مدخل في الاتصاف مثلا عدم المعلول فان العقل يحكم انه ارتفعت حركة اليد فارتفعت حركة المفتاح و لا يجوز ان يقال ارتفعت حركة المفتاح وارتفعت حركة اليد و هذا دليل العلية على قياس الوجود فانه يحكم العقل

بانه وجدت حركة اليد فوجدت حركة المفتاح ولا يجوز العكس الا ان عدم العلة لما لم يكن له تحقق الا في الذهن كان اتصافه بالعلية من هذه الجهة في الوجود الذهنى وليس لخصوصه في هذا الاتصاف مدخل اصلا هذا كلامه مع نوع تغيير العبارة وعلى ماذكره فمعنى مطابقة الاحكام الصادقة على المعدومات الخارجية انها من حيث انها حاصلة في الذهن مطابقة لها من حيث انها ثابتة للاشياء في حد انفسها ولا يتاتى مثل هذا في الكواذب فظهر الفرق واندفع الاشكال من هذه الجهة لكن بقى الاشكال في مثل ماذكرنا من الاحكام الصادقة على المعدومات والممتنعات مطلقا اى في الخارج والذهن مما لا يثبت لها حال كونها موجودة في الذهن كما حققناه قبل وايضا توقف كون عدم العلة علة لعدم المعلول على حصوله في الذهن حتى يصح الحكم بانه ما كان علة له الى ان حصل في الذهن فاذا حصل فيه صار علة له واذا خرج عن الذهن ارتفعت عنه العلية وحتى ان عدم العلة الذى لم يتصوره احد ليس علة لعدم معلولها فيه غاية البعد وايضا نحن نعلم مطلقا ان المعدومات التى يمكن وجودها في الذهن ان سلم الوجود الذهنى فامكان وجودها فيه اى تساوى وجودها وعدمها فيه بالنظر الى ذاتها ثابت قبل وجودها في الذهن فوجودها وجود لا في الخارج ولا في الذهن لما قررنا من ان الوجود لا يصلح ان يكون موجودا مع اتصافه في تلك الحالة بالمساواة المذكورة وان سلم ان الوجود موجود فاذا اتصف هو في نفس الامر بمساواته للعدم كان العدم ايضا بالضرورة متصفا فيها بمساواته للوجود لا

تحقق

تحقق احد المتضائفين الحقيقيين بدون الآخر وهذا باطل ضرورة واتفاقا مع انه ليس لهذا العدم وجود اصلا وهذا يدل ايضا على ان المقدمة القائلة بثبوت الشئ لآخر يستدعى ثبوت ذلك الآخر في حيز المنع * فان قيل * كيف يضر هذا او تلك المقدمة ضرورية . قلنا . الضرورى ان وجود الشئ الآخر كوجود الحركة والسواد والبياض ونحوها للجسم يستدعى وجود موصوفاتها واما الثبوت الذى هو الرابطة بين الشيئين فهو ليس بوجود حقيقة الا ترى ان للعمى ثبوتا في الخارج لزيد وليس وجوده فيه قطعا فحاصل هذا الثبوت بالنسبة الى العوارض اتصاف الاشياء بها واستدعاء الاتصاف بالامور الغير الموجودة لوجود الموصوف محل نزاع وخفاء مع انا قد قدمنا انا الآن لسنا بصدد الحل والتقرير بل بصدد الاستفسار والتنبيه على مواقع الخلل في كلامهم فعليهم بيان ما يدعونه ودفع ما نورده على ادلتهم بما لا يبقى معه مجال تطرق شبهة نعم قد يقصد مقابلة ما ادعوه قطعيا ضرورة او برهانا بآخر مثله او اقوى منه لزيادة اطلاع الناظر في كتابنا ان كثيرا مما قالوه ليس مبنيا على تحقيق بحث كما يعتقد المقلدة فيهم * فتحقق بما قررنا ان دليلهم على الوجود الذهنى غير تام لان كلامهم متردد في ان العلم عندهم هو الوجود الذهنى الذى ادعوه ام الموجود بهذا الوجود وظاهر اكثر عباراتهم في تفسيره يدل على انه نفس ذلك الوجود حيث يقولون العلم حصول صورة الشئ عند العقل او حصول ماهية المدرك للذات المجردة وامثال هذا . وقال ابو علي ادراك الشئ هو ان يكون

حقيقة متمثلة عند المدرك يعني حاضرة عنده من قولهم مثل بين يديه مثولا اى انتصب عنده قائما * وبالجملة التفسير عن العلم بالحصول او بما في معناه في غاية الشيوع لكنهم جعلوا العلم من مقولة الكيف والوجود ليس منها مع انه يقع في كلامهم ان العلم هو الصورة المساوية للمعلوم * فلذا قال المحققون العلم عندهم هو الصورة نفسها ومرادهم بقولهم حصول الصورة الصورة الحاصلة كما انهم يقولون الوحدة هي تعقل عدم الانقسام ومرادهم انها عدم الانقسام المعقول فصار حاصل مذهبهم على ما اختاره الاكثرون ان العلم هو الماهية الموجودة بالوجود الذهني * وبما قررناه آنفا وما بينا سابقا من الفرق بين الوجودين من ان الصورة هي الماهية والفرق بينهما اعتباري ومن اختلاف احكام الشيء ولوازمه باختلاف وجوديه وانه لا يلزم ان يترتب عليه في احد وجوديه ما يترتب عليه في وجوده الآخر سقط عنهم كثير من الاعتراضات التي اوردت عليهم في هذا المقام مثل انكم تجعلون العلم تارة حصول الصورة وتارة نفس الصورة ولا شك في الفرق بينهما ومثل انه يلزم ان يكون الذهن عند العلم بالنار والسواد وبالاعوجاج مثلا حارا او اسود ومعوجا ويلزم عند الحكم بتضاد السواد والبياض والاستقامة والاعوجاج اجتماع المتضادين * ومثل انه يلزم ان يكون الذهن اعظم مقدارا من كل شيء ويمكن حصول الجبل بعظمه بل حصول السماء بل حصول كل عالم الاجسام فيه عند العلم بها واللوازم بينة البطلان الى غير ذلك مما اورده الامام الرازي وغيره ووجه سقوطها

يظهر

يظهر بادني تامل فيما ذكرناه فلا حاجة الى التفصيل لكن يرد عليهم اعتراضات قوية لا مدفع لها * احدها * ان العلم من الاعراض النفسانية كما اعترفوا به فيكون موجودا بوجود اصيل قائما بالنفس موجبا لاتصاف النفس بها وكون محله النفس لا يوجب ان يكون وجوده ذهنيا ولا ينافي ان يكون خارجيا اصيلا لما عرفت من معناهما فان جميع الكيفيات النفسانية مثل القدرة وغيرها وان كان محلها النفس لكنها موجودات خارجية لانه تترتب على وجودها هناك احكامها وتصدر عنها آثارها وكذلك العلم والماهية بكونها معلومة غير موجودة في النفس بوجود اصيل بل بوجود ظلي عندهم غير موجود لاتصاف النفس بها كما اشرنا اليه عن قريب فكيف يكون احدهما الآخر * وثانيها * ان الشيء كثيرا ما نعلم لا بكنهه بل بوجه من وجوهه كما نعلم الانسان بالضاحك ولا شبهة في انه ليس حينئذ ماهية الانسان موجودة في الذهن والا كان معلوما بها لكنه بل ان كان لماهية الضاحك فتعريفهم المذكور للعلم اعني حصول ماهية المدرك للذات المجردة لا يصدق عليه مع ان اكثر علومنا من هذا القبيل * وثالثها * ان العلم عرض كما ذكرنا والماهية المعلومة لا يلزم ان تكون عرضا واذا كانت عرضا لا يلزم ان يكون موافقا للعلم في المقولة فيمتنع اتحادهما لانه يلزم منه كون الشيء عرضا وجوهرا معا او عرضا من مقولتين وكلاهما محال * فان قيل * المحال ان يكون الشيء عرضا وجوهرا معا او عرضا من مقولتين من جهة واحدة وهنا لا يلزم ذلك فان المعلوم عرض من جهة قيامه بالموضوع الذي هو النفس وجوهر من حيث

انه ماهية اذا وجدت في الخارج كانت لافي موضوع ولامنافاة في هذا ولافيما اذا كان بالاعتبار الاول من مقولة من الاعراض وبالاعتبار الثاني من اخرى منها فلامحذور * قلنا المعتبر في كون الشئ جوهرا اوعرضا وجوده الخارجي كما يتبادر من اطلاق الوجود ولانزاع لاحد في ذلك والايلزم ان يكون الواجب تعالى عرضا من وجه ولايقول به احد * وهذه الاعتراضات لامخلص عنها للذاهبين الى ان الموجود في الذهن هو نفس الماهية وهم الاكثرون المحققون منهم واما من ذهب منهم الى ان الموجود في الذهن ليس نفس ماهية المعلوم بل شبح ومثال له كصورة الفرس المنقوشة على الجدار واذا قيل للمعلوم انه موجود في الذهن فهو بالمجاز اى صورته موجودة فيه ومعنى الوجود الظلي للشئ ان مثاله الذى هو كالظل له وجد في الذهن فلا يرد عليه شئ من هذين الاعتراضين اذ لاشبهة في انه لايلزم مطابقة الصورة وذي الصورة في كونهما موجودين بوجود اصيل او بوجود ظلي بل بالمعنى الذي ذكرنا ولافي كونهما جوهرين او عرضين فجاز ان تكون صورة الشئ موجودة بوجود اصيل في الذهن وماهي صورة له موجودا بوجود ظلي فيه بذلك المعنى بلامحذور وجاز ان تكون الصورة عرضا لقيامها في وجودها الاصيل اى الخارجي بالنفس وذو الصورة جوهرا لعدم قيامه في وجوده الخارجي بشئ وكذا جاز بعد كونهما عرضين ان يكون احدهما من مقولة والاخر من اخرى بلا محذور وكل هذا ظاهر الا انه لايخفى عليك انه ليس على هذا الرأى

لشئ

لشئ حقيقة وجود ذهنى اى غير اصيل ظلي هو المراد من الوجود الذهني في اصطلاحهم لانه صرح بان وجود الصورة في الذهن وجود خارجي وان لا وجود للمعلوم حقيقة في الذهن وينبغي ان يكون مراده بهذا ما اذا لم يكن المعلوم من الصفات النفسانية والا فهو موجود ايضا في الذهن كصورته *

* المبحث الحادى عشر انه تعالى عالم بغيره من الاشياء *

اما عند المليين فلانه فاعل لجميع ماعداه بالاختيار والفاعل بالاختيار لابد ان يكون عالما بمفعوله لانه يفعله بارادته ولايتصور ارادة الشئ بدون تصوره والعلم به . ومايقال * من انه قد يصدر من النائم والغافل فعل قليل بالاختيار من غير شعور به ليس بشئ لان استلزام الارادة للعلم بالمراد ضروري ومن اين يعلم فعلهما ذلك بالاختيار وبدون العلم فثبت بهذا الطريق عندهم انه تعالى عالم بجميع ماسواه من الموجودات ثبوتا بينا * واما الفلاسفة فلهم في علمه تعالى اختلافات . فمنهم من لايثبت له علما بشئ اصلا لابذاته ولا بغيره . ومنهم من لايثبت علمه بذاته ويثبته بغيره . ومنهم من مذهبه على العكس . ومنهم من يثبت علمه بالجميع الا الجزئيات المتغيرة واليه ذهب ابوعلى والمقصود بالبحث هذا المذهب فهنا ثلاث مقدمات علمه بغيره من الكليات والجزئيات الغير المتغيرة وعلمه بذاته وعدم علمه بالجزئيات المتغيرة فنورد الاول في هذا المبحث والاخيرين في مبحثين آخرين فنقول اوردوا اولا انه تعالى عالم بجميع الكليات والجزئيات الغير

المتغيرة دليلين احدهما انه مجرد اى غير متعلق بمادة وكل مجرد يعلم ماذكرنا اما الصغرى فقد مر بيانها واما الكبرى فلان كل مجرد يمكن ان يعقل لان المانع من كون الشئ معقولا ما هو اللواحق المادية والمجرد منزه عنها فلا مانع من كونه معقولا فهو في حد ذاته يمكن ان يعقل وكل ما يمكن في حد ذاته ان يعقل فهو فى حد ذاته يمكن ان يعقل مع غيره اذ لا تنافي بين تعقلات الاشياء وايضا نعلم بالضرورة ان كل ما نعقله امكن لنا الحكم بشئ ما عليه ولو بكونه ممكنا او موجودا او ما يشبهه والحكم بين الشيئين لا يمكن الا بعد تعقلهما معا فثبت ان كل ما يمكن ان يعقل يمكن ان يعقل مع غيره وحينئذ لزم امكان ان تقارنه ماهية ذلك الغير فى العقل اذ لا معنى لتعقل الشئ الا حصول ماهيته في العقل فاذا تعقلا معا فقد اقترنا في العقل فامكان تعقلهما معا هو امكان مقارنتهما في العقل واذا امكن مقارنتهما في العقل امكن مقارنتهما مطلقا سواء كانت في العقل او فى الخارج لان امكان المقارنة بينهما لا يخلو اما ان يكون مشروطا بحصول المجرد في العقل او لا يكون وعلى الاول يلزم الدور لان حصوله في العقل هو مقارنته للعقل فيكون امكان مقارنته للعقل مشروطا بمقارنته له لكن معلوم بالضرورة ان مقارنته له مشروطة بامكان مقارنته له فيلزم الدور وعلى الثانى يلزم المطلوب وهو امكان المقارنة بينهما مطلقا واذا ثبت امكان مقارنة ماهية الغير للمجرد في وجوده الخارجى وهو فيه قائم بنفسه ثبت امكان تعقله لها اذ لا نتصور تلك المقارنة الا بحصول تلك الماهية في المجرد ومعنى التعقل كما ذكرنا واذا ثبت امكان تعقله لها ثبت

تعقله لها بالفعل لان المجردات جميع ما يمكن لها فهو حاصل لها بالفعل دائما والا جاز وجوب شئ لها لكنه لم يجز لان الحدوث مشروط بالمادة كما سلف والمجرد برئ من المادة وانما قلنا هو فى وجوده الخارجى قائم بنفسه لئلا يتوهم انتقاض الدليل بالصور العقلية المجتمعة في العقل حيث يصدق على كل واحدة منها انها ماهية مجردة قارنتها ماهية اخرى فينبغى ان تكون عاقلة لها مع ان شيئا منها لا يعقل الاخرى بل العاقل للجميع هو المجرد الذى هو محل لها فاذا زيد هذا القيد اندفع هذا التوهم اذ تلك الصور متساوية الاقدام فى كونها غير مستقلة بالوجود وغير قائمة بنفسها فارتسام اىّ بعض منها فرض في الآخر ليس اولى من عكسه فاما ان يكون كل منها مرتسمة فيما عداها وهو المطلوب فما دامت صورا عقلية ليست واحدة منها عاقلة لغيرها بل العاقل لها جميعا هو المجرد الذي حلت هى فيه واما اذا وجدت واحدة منها في الخارج قائمة بذاتها مستقلة بنفسها فحينئذ يمكن ان تكون محلا لما يقارنها فتكون عاقلة له. هذا تقرير الدليل الاول على علمه تعالى بغيره وهو مبنى على مقدمات كثيرة اما غير حقة واما غير مبينة من قبلهم بدليل تام وذلك ان قولهم هو مجرد قد عرفت ما يرد على ما ذكروا في بيانه من الاعتراضات لكن نساعدهم على هذه الحقيقة ولا نلتفت الى دليلهم ونقول قولهم ان كل مجرد يمكن ان يعقل ممنوع وحصرهم المانع من كون الشئ معقولا فى كونه ماديا غير مسلم لم لا يجوز ان يكون له مانع آخر كيف ونحن وهم متفقون على انه لا يمكن للبشر معرفة حقيقة البارى تعالى عز شانه مع انه مجردة

وكذا حقيقة العقول والنفوس وسائر القوى الفعالة والمنفعلة كما اعترفوا به عندهم غير معقولة فمن اين الجزم بامكان تعقلها ولو سلم فلا نسلم ان كل ما يمكن تعقله في حد ذاته يمكن تعقله مع غيره ان اراد وابالغير جميع ماعداها وشيء من الوجهين الذين ذكروهما في بيانه لا دليل لهم على عدم تنافي التعقلات الاستقراء ناقص لانه لا يمكن لهم تعقل جميع الاشياء حتى يظهر لهم انه هل بين تعقلاتها تنافٍ اولا والعلم الضروري انما هو بامكان بعض الاحكام على كل ما نعقله لا بكلها وان اردوا به الغير في الجملة فهو مسلم لكن لا يفيدهم لان المطلوب هنا اثبات علمه تعالى بكل ماعداه الاما استغنى عنه وعلى هذا التقدير لا يثبت هذا ولو سلم فلا نسلم انه يلزم منه امكان مقارنة ماهية ذلك الغير له في العقل وما ذكروا من ان معنى تعقل الشيء حصول ماهيته في العقل ممنوع وما يبطله قد مر ولو سلم انه يلزم منه امكان مقارنتها في العقل فلا نسلم انه يلزم منه امكان مقارنتها مطلقا وما ذكروا من ان امكان المقارنة اما ان يكون مشروطا بوجود المجرد في العقل الى آخره كلام لا حاصل له اذ امكان الشيء لا يكون ابدا مشروطا بشيء حتى يكون الشيء بالنظر الى ذاته واجبا او ممتنعا ويصير بالنظر الى ذلك الشرط ممكنا فيصير بواسطة شيء واجبا او ممتنعا وحال جميع الممكنات هذا اذ لو تحقق موجبه وارتفعت موانعه وجب والا امتنع بل امكان كل شيء لازم له بالنظر الى ذاته لا ينفك عنه ابدا لكن هنا امور ثلاثة متخالفة بالماهية مقارنة حالين في محل كمقارنة المجرد وماهية غيره اذا تعقلا معا ومقارنة الحال للمحل كمقارنة كل منهما للعقل ومقارنة

المحل

المحل للحال كمقارنة العقل لكل منهما والاخريان وان كانتا متلازمتين في التحقق لكنهما في الماهية متباينتان فان العرض يتصف بالثانية دون الثالثة وانواع الجواهر غير الصورة تتصف بالثالثة دون الثانية واذا كانت الثلاثة ماهيات متخالفة وان كانت متشاركة في مطلق المقارنة فنقول كل منها ممكن ابدا وليس امكان شيء منها مشروطا بشيء ولا ينفك امكانه عنه اصلا لكن تحقق الاولى مشروط بتحقق الثانية اللازمة عن حصول المجرد في العقل وهذا الحصول مشروط بامكانه وامكانه بل امكان الاولى ايضا ليس مشروطا بشرط اصلا فليس هنا مظنة دور قطعا ولو سلم ان مقارنتها في العقل مطلقا ممكن بلا اشتراط شيء فلا نسلم امكان مقارنتها في الخارج فان الامور العقلية والخارجية كثيرا ما تختلف بالامكان وعدمه وماذكروه نظير ان يقال مقارنة المتناقضين ممكنة في العقل كما اذا حكم عليهما بامتناع الاجتماع وهذا الامكان ليس مشروطا بحصولهما في العقل لان حصولهما فيه مقارنة بينهما وهي مشروطة بامكانها فيتوقف كل من مقارنتهما في العقل وامكانها على صاحبه وهو دور ممتنع فثبت امكان مقارنتهما مطلقا اي سواء كان في العقل او في الخارج ولا شبهة في بطلان هذا ولو سلم امكان مقارنتها في الخارج ايضا وانها لا تتصور الا بحصول تلك الماهية في المجرد فلا نسلم امكان تعقله لها وانما يلزم لو كان ذلك الحصول هو التعقل او مستلزما له وهو ممنوع لم لا يجوز ان يكون ذلك الحصول شرطا للتعقل غير مستلزم له فلا يلزم من تحققه حيث ما كان تحقق التعقل ولا امكانه وما قالوا في بيان اندفاع النقض

بزيادة القيد ان الصورة العقلية متساوية في عدم قيامها بنفسها فيلزم
ان تكون متساوية في ارتسام بعضها في بعض وفي عدمه والاول محال
والثاني هو المطلوب * فيرد عليه اولا منع اللزوم فان تساوى الشيئين
في عارض لا يستلزم تساويهما في جميع الاحكام والا لم يوجد اختلاف
الحكم بين شيئين اصلا اذ ما من شيئين الا ويوجد بينهما تساو في امر فيجوز
ان تكون لبعض الصور العقلية خصوصية تقتضي ارتسامها باخرى منها وفي
اخرى منها ولا يكون للبعض الآخر مثل تلك الخصوصية الا ترى ان السرعة
والحركة مع تساويهما في انهما امران غير قائمين بانفسهما منهما خصوصية
تقتضي ان تكون الاولى صفة والثانية موصوفة لها ولو سلم اللزوم فاستحالة
الشق الاول من اللازم بناء على ما ذكروه ممنوعة وانما المحال ان يكون كل
من الشيئين حالا في الآخر ومحلا له باعتبار وجودهما الخارجي واما اذا كانت
الحالية والمحلية باعتبار الوجود الذهني فلا استحالة فيه الا ترى ان المجردين
يعقل كل منهما الآخر ويصير حالا فيه ومحلا له ولا امتناع فيه نعم جاز ان تبين
استحالة كون الصورة العقلية عاقلة بوجه آخر ولكن الكلام فيما ذكره
من الدليل * وقد ذكر لدفع بعض هذه الاعتراضات وجوه متعسفة
لو اشتغلنا بنقلها وبيان ما فيها من التعسف لادى الى التطويل مع انا
لم نر كثير حاجة الى ذلك بناء على ان الفطن اذا تامل في هذه الاعتراضات
لا يخفى عليه انها ليست مما يمكن دفعها بالتوجيه مع ان ورود واحد منها كاف
في اصل المطلوب الذي هو ابطال الدليل * وثانيها * انه تعالى لو كان عالما

بذاته كان عالما بما سواه مما ذكرنا لكنه عالم بذاته فيكون عالما بما ذكر
اما الملازمة فلانه تعالى علة ما سواه من الموجودات كليها وجزئيها والعلم بالعلة
يستلزم العلم بالمعلول واما صدق المقدم فلما سيأتي في المبحث الذي يتلو
هذا المبحث * والاعتراض عليه * اما اولا * فانه منقوض بالجزئيات المتغيرة
فانه جار فيها بل ظهور جريانه فيها فقط اذ الكليات من حيث هي كليات
ليست موجودة خارجية حتى تكون معلولة بل وجودها وجود جزئياتها
والوجود الذهني غير ثابت عندنا وكذا وجود الجزئيات الغير المتغيرة
الى المجردات وعندكم انه تعالى غير عالم بتلك الجزئيات كما سيأتي فيما بعد
ولهذا استثنيت في اول الدعوى * واما ثانيا * فان قولكم العلم بالعلة يستلزم
العلم بالمعلول ممنوع اذ يلزم منه ان من علم شيئا علم جميع معلولاته ومعلولات
معلولاته ولو كانت غير محصورة ومعلوم انه ليس كذلك * وايضا ما تمسكون
به في بيان كونه تعالى عالما بذاته غير تام كما نبينه هناك ان شاء الله تعالى
وقد اجيب عن المناقضة الاولى بان المراد ان العلم التام بالعلة يوجب العلم بالمعلول
والعلم التام بالعلة هو ان يعلم ذاتها مع ما لها من الصفات من جملتها العلية
والعلم بالعلية لا يمكن بدون العلم بالمعلول لانها نسبة بين العلة والمعلول والعلم
بالنسبة لا يمكن بدون العلم بالمنتسبين وعلم الله تعالى بذاته علم تام فلزم علمه
بمعلولاته وهذا انما يتم اذا ثبت ان علمه تعالى بذاته تام بالمعنى الذي
ذكروه وهو ليس بديهيا واستدلالهم على اصل علمه تعالى بذاته غير تام
كما ستطلع عليه فكيف كون ذلك العلم تاما وهذا مما قيل فيه ثبت العرش

ثم انقش و قد يدفع النقض عنهم بوجه نذكره ان شاء الله تعالى ٠

المبحث الثاني عشر انه تعالى يعلم ذاته

و قد استدلوا عليه بوجوه ١٠ الاول ٠ انه ثبت انه يعلم غيره و كل من يعلم غيره يمكنه امكانا قريبا ان يعلم انه يعلم غيره حتى قيل ان العلم بالشئ و العلم بذلك العلم واحد و كل ما يمكن له تعالى فهو حاصل له بالفعل وليس له شئ من الكمالات بالقوة باتفاق العقلاء فهو يعلم انه يعلم غيره و لا يمكن هذا العلم الا بعد العلم بذاته لانه احد اجزاء معلوم ذلك العلم فثبت انه يعلم ذاته ٠ و الاعتراض عليه ٠ انه مبنى على انه يعلم غيره و ذلك ماقدرتم على اثباته كما ورد من وجوه الاعتراض على ما ذكرتم من الدليل سيما الدليل الثانى فان فيه شيئا آخر وهو انه كان مبنيا على انه يعلم ذاته فبناء هذا عليه دور ظاهر * الثاني * ان المراد من علمه تعالى هو التعقل والتعقل عبارة عن حضور الماهية المجردة عن الغواشى الغريبة و اللواحق المادية عند الذات المجردة و هو حاصل فى حقه تعالى بالنسبة الى ذاته لان ذاته مجردة عن شائبة المادة و غير غائب عن نفسه و كذا كل مجرد بالنسبة الى نفسه فهو عالم بذاته * و الاعتراض عليه * انا لا نسلم ان حقيقة التعقل ماذكرتم و هذا ادعاء منكم لا بديهى ولا مثبت بدليل كيف والتعقل و العلم عندكم من مقولة الكيف و الحصول نسبة بين الشيئين و لو سلم فهذا لا يتأتى بالنسبة الى الشئ و نفسه فان حضور شئ عند آخر لا يتصور الا اذا كانا متغايرين بالذات و لا يكفى فيه التغاير

الاعتبارى

الاعتباري كما فى كون الشئ فوق الشئ و تحت الشئ و لا يلزم من كفاية التغاير الاعتبارى بين المنتسبين في بعض النسب كما فى علم الشئ بنفسه عند القائل بكون العلم اضافة او صفة ذات اضافة كفايته فى جميع النسب كما ذكرنا ثم ان ماذكرتم هنا مخالف لجميع ما سبق من ان العلم هو الوجود الذهنى و ان الوجود الغير الاصيل او الموجود بهذا الوجود و انه صورة حالة في العالم وهنا على ماذكرتم ليس وجود غير اصيل ولا حلول شئ في شئ فقال بعضهم لتوجيه كلامهم العلم عندهم قسمان علم حصولى و علم حضوري فما ذكروه اولا من حصول الصورة هو تعريف العلم الحصولى و ماذكروه هنا تعريف للعلم الحضورى او للمعنى الاعم المشترك بين القسمين و على هذا لا يبعد ان يقال دليلهم الاول لاثبات علمه تعالى بذاته بالمعنى الاول و دليلهم الثاني لاثباته بالمعنى الثانى ٠ و نحن نقول ان العلم ممايفهمه بالضرورة كل احد امابكنهه او بما يميزه عن سائر اغياره و يعلم قطعا ان مجرد عدم غيبة الشئ عن نفسه الذى سموه بالحضور عند نفسه سواء كان مجردا او ماديا ليس ممايصدق عليه هذا المفهوم و ان عدم غيبة الشئ عن نفسه ليس فيه تفاوت بين المجرد و غيره بحيث يكون احدهما علما و الآخر غير علم وهذا مما لا يشتبه على المنصف فان ابوا الا الاصرار على تمويههم والآخرون على تقليدهم فذرهم في طغيانهم يعمهون ٠ الثالث ٠ وهو بالحقيقة ان تم دليل على انه تعالى عالم بذاته و بغيره ايضا ان عدم العلم جهل و الجهل نقيصة و هي على الله تعالى محال و ايضا العلم شرف و كمال و العالم اشرف

واكمل من غير العالم فلو لم يكن الله تعالى عالما بذاته لزم ان يكون بعض مخلوقاته اشرف واكمل منه تعالى الله عن ذلك ● والاعتراض عليه ان عدم العلم على الاطلاق ليس بجهل بل عدم العلم عما من شانه العلم فان اردتم بعلمه تعالى بذاته ما سميتموه العلم الحضوري فلا يتصور عدم علمه تعالى بذاته بذلك المعنى ولا نزاع لاحد فيها الا انه ليس بعلم وان اردتم المعنى الآخر فعليكم بيان انه يمكن ان يكون له تعالى علم بذاته بذلك المعنى حتى يلزم من عدمه الجهل وحينئذ تكونون هادمين ما اسستم من انه لا يمكن ان يكون له تعالى صفة زائدة على ذاته اذ حصول الصورة في ذاته ليس عين ذاته ● وايضا قولكم العلم شرف وكمال ان اردتم به انه كذلك بالنسبة الى غيره فمسلم لكنه لا يجديكم نفعا وان اردتم به انه كذلك على الاطلاق فهو ايضا وان كان حقا لكنه مخالف لاصلكم من ان ثبوت الصفات له تعالى نقصان فيه للزوم اشتماله بالغير كيف ومثل ما ذكرتم يتأتي في جميع الصفات الكمالية من القدرة والسمع والرؤية وغيرها بان يقال ٧ او نقائص مستحيلة على الله تعالى ❋ وايضا الموصوف بها اكمل من غيره فوجب ثبوتها لله تعالى وانتم لا تقولون به وليس هذا الاعتراض الا بفساد هذا الاستدلال على اصلكم ❋

❋ المبحث الثالث عشر انه تعالى ليس عالما بالجزئيات المتغيرة ❋

قال الامام الرازي اللائق بما ذهبوا اليه من ان العلم هو حصول الصورة ان لا يكون الباري تعالى عالما بالجزئيات المتشكلة ايضا وان كانت غير متغيرة

كاجرام الافلاك القديمة عندهم لان العلم بها انما يكون بآلات جسمانية لان المتشكل لا يتصور الا منقسما وارتسام غير المنقسم بالمنقسم محال فيستحيل علمه تعالى بها لانه منزه عن الآلات الجسمانية وعندنا لما لم يكن العلم حصول الصورة لم يلزم هذا ❋ واستدلوا على عدم علمه تعالى بالجزئيات المتغيرة بثلاثة اوجه ۰ الاول ۰ انه لو كان عالما بها لزم احد الامرين اما ان يكون جاهلا واما ان يكون متغيرا وكلاهما محال واستحالتهما بينة ❋ اما اللزوم فلانه اذا كان زيد مثلا سيدخل الدار فقبل دخوله اما ان يعلم انه سيدخلها او يعلم انه داخل او لا يعلم شيأ منها فان كان احد الاخيرين لزم الجهل اما مركبا واما بسيطا وان كان الاول فبعد دخوله اما ان يعلم انه دخل او يعلم انه سيدخل او لا يعلم شيأ منهما وعلى الاخيرين يلزم الجهل كما ذكرنا وعلى الاول يتغير علمه بانه سيدخل من الوجود الى العدم وعلمه بانه دخل من العدم الى الوجود فثبت لزوم احد الامرين ۰ والاعتراض عليه ۰ منع استحالة مثل هذا التغير عليه تعالى فانه من قبيل التغير في النسب والاضافات اذ العلم عندنا نفس الاضافة بين العالم والمعلوم او صفة ذات اضافة وعلى كل تقدير لا يتغير في مثل ما ذكر الا نفس تلك النسبة اما الصفة عند القائلين بها فواحدة لا تتغير ولا تتعدد بتعدد المتعلقات بل بتعدد الموصوفين بها والتغير في النسب والاضافات جائز في حقه تعالى ● فان قيل البرهان قائم على امتناع التغير في صفاته تعالى مطلقا وهو ان كل صفات تعرض فلا يخلو اما ان يكون ذاته تعالى كافية في ثبوتها له او تكون كافية في انتفائها عنه او لا تكون كافية في ثبوتها ولا في انتفائها فان كان

الاول وجب ثبوتها ما دام الذات وان كان الثانى وجب انتفاؤها ما دام الذات والا لزم تخلف المعلول عن علته التامة وان كان الثالث فكل من ثبوت تلك الصفة له تعالى وانتفائها عنه يكون محتاجا الى امر آخر فان كان ذلك الامر وصفا له ننقل الكلام اليه حتى يتسلسل وان كان امرا منفصلا وذاته تعالى لا يخلو عن ثبوت تلك الصفة او عدمها المحتاجين الى الامر المنفصل فذات الله تعالى من حيث اتصافه بتلك الصفة يكون محتاجا الى الغير والاحتياج الى الغير مطلقا ينافي الوجوب الذاتى سيما اذا كان الغير امرا منفصلا عنه * قلنا * هذا منقوض بان الواجب تعالى يكون قبل الحادث اليومى ثم يكون معه ثم قد يكون بعده ولا شبهة في انه تغير لكن باعتبار النسبة والاضافة فما ذكرتم من البرهان لا يتم لا في الصفات الحقيقية وبعضهم قال في الاعتراض على اصل الدليل بمنع الملازمة مستندا بان العلم قبل دخول الدار بانه سيدخل والعلم بعده بانه داخل واحد والعلم الاول ازلى فاذا لم يكن مغائرا للعلم الثانى فبعد الدخول لا ينتفى علم ولا يتجدد علم بل العلم الاول الازلى يستمر فلا يلزم تغير من وجود الى عدم ومن عدم الى وجود وبين اتحاد العلمين بانا اذا علمنا ان زيدا سيدخل الدار غدا واستمر لنا هذا العلم الى الغد والى ان دخل ولم تطرأ لنا غفلة عن هذا فيما بين ذلك فبالعلم الاول نعلم انه دخلها الان يتجدد لنا علم آخر وانما يحتاج احدنا الى علم آخر عند طرو غفلة عن العلم الاول والله تعالى منزه عن هذا فعلمه الاول بانه سيدخل عين علمه بانه دخل * وانكر

الآخرون

الآخرون عليه واحتجوا عليه بخمسة اوجه * الاول * تنافي محموليهما بالمواطاة اذ قبل الدخول اعتقاد انه سيقع علم واعتقاد انه دخل جهل وبعد الدخول الاول جهل والثانى علم * الثانى * تنافى محموليهما بالاشتقاق الى العلم به اذ يجوز ان يعلم الشخص انه علم ان زيدا سيدخل الدار ولا يعلم انه دخلها سواء علم انه دخلها او لا وكذلك يجوز ان يعلم انه علم انه دخلها ولم يعلم انه سيدخلها سواء علم انه سيدخلها او لا * الثالث * تنافى شرطيهما فان شرط كون اعتقاد انه دخل علما الدخول وشرط كون اعتقاد انه سيدخل علما عدم الدخول ومجرد الاختلاف في واحد من الامور المذكورة كاف لتغاير العلمين فكيف بالتنافي بين الجميع * الرابع * تغاير متعلقيهما اذ لا شبهة ان حقيقة دخل غير حقيقة سيدخل وتغاير المعلومين يستدعى تغاير العلمين * الخامس * انه كثيرا ما يوجد احدهما دون الآخر فان كثيرا من الامور يعلم انها ستقع البتة وبعد وقوعها لا يعلم انها وقعت بل بعضها مما لا يكون لنا بقاء الى وقوعه وعكس هذا اكثر فانه لا شبهة لاحد ان كثيرا من الامور بحيث لا يحصى مما لا يحصل له العلم بانها وقعت مع عدم علمه قبل وقوعها بانها ستقع وانفكاك الشئ عن نفسه محال بالضرورة فتحقق بهذه الوجوه ان العلم بانه وقع الشئ غير العلم بانه سيقع فثبتت الملازمة وتم الدليل * وللاولين ان يقولوا سلمنا تغاير العلمين فيمن يكون علمه وحكمه زمانيا فانه لا فرق بالاتفاق بين وقع وسيقع الا بدلالة الاول على المضى والثانى على الاستقبال وهما انما يتصوران بالنسبة الى الزمانيات فان معنى الماضى ما هو قبل زمان

حكمي هذا او معنى المستقبل ماهو بعد زمان حكمي هذا والمعنيان لايتحققان الافي حق من يكون لحكمه اختصاص بزمان فمن كان علمه وحكمه مستمرا ازلا وابدا من غير تجدد ولا اختصاص بزمان فلا يتصور بالنسبة اليه والى علمه وحكمه ماض ولا مستقبل فلم يبق فرق بالنسبة اليه بين دخل وسيدخل فلا يلزم من علمه بهذا الدخول الجزئى تغير في علمه اذ ليس هناك علمان ينتفى احدهما ويتجدد الآخر وشئ من الوجوه المذكورة لايقدح في هذا فلم تثبت الملازمة وبطل الدليل وحمل الفاضل صاحب المحاكمات مذهب الفلاسفة على هذا المعنى وقال انهم ما قالوا انه تعالى لا يعلم الجزئيات بل قالوا يعلمها على وجه كلى ومرادهم انه لا يعلمها من حيث ان بعضها واقع الآن وبعضها في الماضى وبعضها في المستقبل علما متعاليا عن الدخول تحت الازمنة ثابتا ابد الدهر وهذا كما انه تعالى لما لم يكن مكانيا كان نسبته الى جميع الامكنة على السواء فليس بالقياس اليه بعضها قريبا وبعضها بعيدا او بعضها متوسطا كذلك لما لم يكن زمانيا كان نسبته الى جميع الازمنة على السواء فليس بالقياس اليه بعضها ماضيا وبعضها مستقبلا وبعضها حاضرا وكذا الامور الواقعة في الزمان فان الموجودات من الازل الى الابد معلومة له تعالى في كل وقت وليس في علمه كان وكائن ويكون بل هى دائما حاضرة عنده في اوقاتها بلا تغير اصلا وليس مرادهم ماتوهمه البعض من ان علمه تعالى محيط بطبائع الجزئيات واحكامها دون خصوصياتها واحوالها كيف وماذهبوا اليه من ان العلم بالعلة يوجب العلم بالمعلول ينافي ماتوهموه * ونحن نقول ماذهبوا

اليه من ان العلم بالجزئيات المتشكلة يحتاج الى الآلات الجسمانية ينافي ماحمل هذا الفاضل عليه مذهبهم في هذه المسئلة فمنافاة مذهبهم في هذه المسئلة على اي محمل حمل لاصل من اصولهم المقررة عندهم لازمة وهذا يستلزم تنافى اصليهم المذكورين ولا مجال لتخليصهم عن المنافاة . والثانى . ان دراك كل جزئى بآلة جسمانية فلوكان البارى تعالى مدركا للجزئيات كان جسما او جسمانيا واللازم باطل والدليل على ان ادراك كل جزئي فهو بآلة جسمانية ان كل جزئى لا بد له من مقدار وانطباع ذى المقدار فيما لامقدار له محال بالضرورة وكان مرادهم بهذا الدليل اثبات عدم علمه تعالى ببعض الجزئيات اعنى المتشكلات وان كان ظاهر عبارتهم عاما والا فعندهم ليس كل جزئي ذا مقدار لثبوت المجردات عندهم وهو مبنى على انه لا يمكن ادراك الجزئى من حيث هو جزئى الا بالاحساس او التخيل وما يجرى مجراهما من الآلات . واما المجردات فلا يمكن ادراكها الا بمفهومات كلية غير مانعة من الاشتراك بالنظر الى انفسها وان كانت في الواقع مختصة بواحد منها غير صادقة بالفعل على غيره . والاعتراض عليه منع تلك المقدمة وما ذكر في معرض الدليل عليها باطل اذ هو مبنى على ان ادراك الشئ انما هو بانطباعه فى المدرك وقد ابطلناه ولئن سلم فلا نسلم ان انطباع ذى المقدار له محال وانما يكون كذلك لو كان الانطباع وكونه ذا مقدار باعتبار وجود واحد واما اذا كان الانطباع في الوجود الذهنى وكونه ذا مقدار فى الوجود الخارجى كما فيما نحن بصدده على زعمهم

فلا نسلم استحالته فضلا عن بداهتها ولئن ادعوا ان كونه ذا المقدار في الوجود الخارجي يستلزم كونه كذلك في الوجود الذهني طالبناهم بالبرهان على ذلك فانه ليس من الاحكام الضرورية كيف وهم قد قرروا سابقا ان كثيرا من لوازم الوجودين واحكامهما متخالفة فمن اين علم ان كون الشيء ذا مقدار ليس منها الا ترى انهم قائلون بانطباع ذي المقدار العظيم كاعظم جبل في شيء ذي مقدار صغير جدا كالحس المشترك والخيال وهذا لا يتصور الا بان يكون مقداره فيها صغيرا فقد اعترفوا بتفاوت مقداره بالكبر والصغر باعتبار وجوده فلم لا يجوز تفاوته بالوجود والعدم باعتبارهما قال الامام الرازي بل انطباع العظيم في الصغير على اصلهم ابعد من انطباع ذي المقدار في غير ذي المقدار لانهم زعموا ان الهيولى لا مقدار لها مع انها محل للمقادير . وفيه نظر . لان زعمهم ان الهيولى لا مقدار لها في حد ذاتها لكنها قابلة للمقادير المتفاوتة فعند حلول ذي المقدار فيها تعرض لها المقادير والا فامتناع حلول ذي مقدار من حيث هو ذو مقدار فيما لا مقدار له اظهر من ان يخفى على عاقل * واما المجرد الذي ينطبع فيه صور المعقولات على رأيهم فليس مما يمكن له عروض المقدار لا بحسب ذاته ولا بحسب غيره . الثالث . ان العلم بان الشيء حاصل الآن اوليس بحاصل تابع لحصول ذلك الشيء او لا حصوله فلو كان الباري تعالى عالما بوجود الجزئيات الواقعة لكان ذلك العلم اما تمام ذاته او جزأ منه فيلزم افتقار ذاته الى غيره الذي

هو وقوع تلك الجزئيات واستحالة هذا غنية عن البيان او صفة زائدة عليه وكان لغيره مدخل في تكميل ذاته وهو ايضا محال * والاعتراض عليه * انا لا نسلم ان علم الباري تعالى بالمعلوم انما هو في العلم الانفعالي الذي هو للممكنات واما علم الباري تعالى فهو علم فعلي بمعنى انه سبب لوجود الممكنات فهو متبوع وغير مفتقر الى الشيء غير ذاته تعالى فلا يلزم منه ان يكون لغيره مدخل في تكميله وعلى هذا تقدير كون العلم صفة زائدة على ان هذا الدليل منقوض بالعلم بالكليات وبسائر الاضافات اذ هي تابعة للمضافين اللذين احدهما غير ذات الباري فيتأتى فيها اجراء ما ذكروه من المقدمات وما يجيبون عنها فهو جوابنا هنا اذ العلم عندنا مجرد اضافة او صفة ذات اضافة لكن التبعية التي ذكروها في الاضافة فقط *

* المبحث الرابع عشر انه هل للفلك نفس ناطقة متحركة بالارادة اولا *

اثبتها الفلاسفة وانكرها المليون لا بمعنى انهم يحكمون باستحالة ان يكون له نفس متعلقة بجرمه كتعلق نفوسنا بابداننا وتحركه بارادتها كما تحرك نفوسنا بارادتها ابداننا فانه لا دليل على استحالة ذلك ولكن بمعنى انه لا دليل على ثبوتها والعلم به مفوض الى الله تعالى والطريق الى معرفته ليس الا الوحي ولم يثبت الوحي عندنا لا بنفيها ولا باثباتها ولا يتم ما اورده الفلاسفة في معرض الاستدلال العقلي على ذلك فنحن نحرر مذهبهم في هذا ثم نورد ما ذكروا في معرض الاستدلال ثم نتكلم عليه ان شاء الله تعالى * اما مذهبهم * فهو ان لكل فلك عقلا مجردا من جميع الجهات غنيا في

كمالاته واستكماله بها عن الفلك وجوهرا آخر منطبعا في مادته وصورته بمنزلة نفس الحيوانية لنا ترتسم فيه المرادات الجزئية والحركات والاوضاع ويقال له النفس الجسمانية والنفس المنطبعة وظاهر مذهب المشائين انه ليس للفلك نفس غيره * واثبت بعض متأخريهم ومنهم ابو علي جوهرا آخر مجردا بحسب الذات عن المادة متعلقا بها بحسب التدبير والتحريك مستكملا بسبب ذلك هو نفس ناطقة للفلك بمنزلة نفوسنا الناطقة المدركة والمريدة للكليات بذواتها وللجزئيات بواسطة الآلات الجسمانية * والامام الرازي جعل مبدأ الارادة الكلية هذه النفس المجردة ومبدأ الارادة الجزئية تلك النفس المنطبعة وانكر عليه غيره قائلا ان هذا شئ لم يذهب اليه ذاهب قبله فان الجسم الواحد يمتنع ان يكون ذا نفسين اعنى ذاتين متباينتين وهو آلة لهما بل على تقدير ثبوت النفس الناطقة فالمدرك وان لم يدرك للكليات والجزئيات جميعا هو تلك النفس الناطقة وان كانت صور الجزئيات مرتسمة في النفس الجسمانية فهي آلة للنفس الناطقة في ادراك الجزئيات كخيالنا بالنسبة الى نفوسنا الناطقة الا ان الخيال غير سار في البدن وهي سارية في جميع جرم الفلك فعلى هذا يكون الفلك حيوانا ناطقا كالانسان ولهذا زادوا في تعريف الانسان قيدا فقالوا هو حيوان ناطق مائت احترازا عن الفلك هذا تقرير مذهبهم في ثبوت النفس للفلك وسيجئ في المبحث الثامن عشر بيان معنى النفس وانقسامها الى اقسامها وما يتعلق بذلك ان شاء الله تعالى * واما استدلالهم * على ثبوتها

للفلك

للفلك فلهم فيه مسلكان احدهما لاثبات النفس المجردة وثانيهما لاثبات النفس الجسمانية

﴿المسلك الاول﴾ لهم فيه وجهان * الاول * انه لو كانت حركة الفلك ارادية دائمة لكان مبدؤها مجردا وهو المطلوب اما الشرطية فلان الحركة الارادية بل كل فعل ارادي لا بد له من ان يكون هو مقصودا بالذات او يترتب عليه ما هو المقصود بالذات المسمى بالغرض وهذا ضروري فالمقصود من حركة الفلك اما نفسها وهو باطل لان ماهية الحركة انها كمال اول ليكون وسيلة الى كمال ثان واذا كان كذلك استحال ان تكون هي المقصودة بالذات فالمقصود من الحركة امر آخر ولا بد من ان يكون ذلك الامر غير حاصل حالة الحركة والا لزم تحصيل الحاصل وهو محال ولا بد ايضا ان يكون ممكنا لان طلب المحال دائما محال وجميع ما يمكن للفلك من الكمالات حاصلة له بالفعل الا بعض الاوضاع فثبت ان المقصود من حركة الفلك استخراج الاوضاع من القوة الى الفعل وليس المقصود وضعا شخصيا بعينه والا فان لم يقع ذلك الشخص ابدا كانت حركته الازلية الابدية عبثا محضا وهدرا صرفا وهذا ممتنع على تلك الاجرام العالية الشريفة وان وقع في وقت من الاوقات لزم وقوفه عن الحركة عنده لكن المفروض ان حركته دائمة هذا خلف فثبت ان المقصود منها هو وضع معين كلي * فان قيل * هذا الكلام متناقض لان كون الشيء معينا ينفي كونه كليا وكونه كليا ينفي كونه معينا * قلنا * لا كذلك فان المعين يصدق على هذا المعين وعلى ذاك وعلى ذلك وما يصدق على

كثيرين فهو كلي نعم قد يطلق المعين و يشار به الى احد المعينات بشخصه و بهذا الاعتبار يكون قسيما للكلي فالشبهة انما تنشأ من هذا واذا كان المقصود من حركة الفلك امرا كليا فلابد من ان يعقله فاعل الحركة الذي يقصد اليه لان القصد الى المجهول محال بديهة و العاقل للامر الكلي لا يجوز ان يكون جسما و لا جسمانيا كما تقرر في موضعه فثبت انه مجرد من كل الوجوه ليكون عقلا اذ المفروض انه متعلق بجرم الفلك بالتحريك فيكون شيأ مجرد الذات عن المادة متعلق العقل بها وهو المراد بالنفس المجردة فثبت ان حركة الفلك لو كانت ارادية دائمة لكان مبدؤها نفسا مجردة و هذا ما اوردناه

* فان قيل * ماذا احوجهم في تقرير الملازمة الى نفي كون غرض الفلك نفس الحركة حتى كثرت المقدمات و طال الكلام بايراد الاشكالات عليه و صعب الامر عليهم بانقطاعهم عن الجواب عنها وهلا اكتفوا بان يقولوا الغرض سواء كان نفس الحركة او شيء آخر اما ان يكون جزئيا معينا منه او كليا الى آخر المقدمات ليندفع عنهم كثير من المقهمات ٭ قلنا * ان حركة كل فلك بل كل حركة من مبدئها الى منتهاها عندهم امر جزئي بسيط لا فرد له و لا جزء على ما عرفت من قبل فلو كان الغرض نفس الحركة لم يتم قولهم الغرض ليس جزئيا معينا و لم يصح الاستدلال عليه بانه لو كان كذلك لوقف عند حصوله و اللازم باطل لانه ان اريد توقف عند حصوله عن الحركة الى السكون فاللزوم ممنوع و انما يلزم ذلك لو لم يكن هذا الجزئي غرضه دائما وان اريد توقف على هذا الجزئي و لم يتعد الى جزئي آخر فالامر كذلك فبطلان

اللازم ممنوع وعلى كل تقدير فالاستدلال فاسد فلابد من ذكر تلك المقدمات و اما صدق المقدم فيحتاج الى اثبات امرين احدهما ان حركة الفلك ارادية والثاني انها دائمة * اما الاول فنقول لو لم تكن ارادية لكانت اما طبيعية او قسرية والاخيرتان باطلتان فتعينت الاولى اما صدق الانفصال فلان الحركة لابد لها من مبدء هو المحرك فهو اما خارج عن المتحرك بحيث يكون ممتازا عنه في الوضع او لا فان كان الاول فالحركة قسرية كحركة الحجر الى فوق و ان كان الثاني فلا يخلو اما ان تكون الحركة صادرة عن قصد و ارادة او لا فان كان الاول فهي نفسانية سواء لم يكن المبدأ خارجا عن المتحرك كالنفس الجسمانية ان قلنا انها مبدأ الحركات الجزئية للفلك على ما هو ظاهر مذهب المشائين او كان خارجا عنه لكن لا بحيث يمتاز عنه في الوضع كالنفس الناطقة و ان كان الثاني فهي طبيعية سواء كانت مقرونة بشعور كما اذا اسقط الانسان عن عال او لا كما اذا اهبط الحجر منه و اما بطلان الاخيرين * اما الطبيعية فلان حركة الفلك مستديرة و لا شيء من الحركة المستديرة بطبيعية فلا شيء من حركة الفلك بطبيعية اما الصغرى فظاهرة و اما الكبرى فلان كل وضع من الاوضاع الحاصلة في اثناء الحركة المستديرة فهو مطلوب الى ان يحصل ثم متروك بعد حصوله فلو كانت باقتضاء الطبيعة لزم ان يكون الشيء الواحد بعينه مطلوبا بالطبع و مهروبا عنه بالطبع و هو محال بخلاف ما اذا كانت ارادية فانه يجوز ان يكون شيء مرادا لغرض و بعد حصوله لغرض

آخراهم من الاول وكان بحيث لايحصل الابترك الاول بل يجوز ان يظهر بعد حصوله ان عدمه اولى من وجوده * واما القسرية فلوجهين احدهما ان القسر لايكون الاعلى خلاف الطبع وقد ثبت ان الحركة المستديرة لايجوز ان تكون باقتضاء الطبع والحركة المستقيمة لاتجوز على الفلك فضلا عن ان تكون مقتضى طبيعة كما تقرر في موضعه واذا لم يكن شئ من الحركتين مقتضى طبع الفلك فلا تتصور فيه حركة على خلاف الطبع حتى تكون قسرية وانما قلنا ان القسر لايكون الاعلى خلاف الطبع لانه اذا لم يكن في طباع المقسور ما يقاوم القاسر فلنفرض انه حركه بقوة معينة في مسافة معينة فلا بد ان تقع تلك الحركة في زمان لامتناع وقوع حركة ما لافي زمان ولنفرضه ساعة ثم نقدر انه حرك جسما آخر في طبعه ميل الى خلاف جهة القسر بمثل تلك القوة بعينها في تلك المسافة ولا بد ان تكون هذه ايضا في زمان لما ذكرنا وان يكون زمانها اكثر من زمان الاولى لوجود العائق ولنفرضه ساعتين ثم نقدر انه حرك جسما ثالثا في طباعه ميل الى خلاف جهة القسر على مقدار نصف الميل الاول بمثل تلك القوة في تلك المسافة فيكون زمان هذه الحركة نصف زمان حركة ذي الميل الاول اذ تفاوت الزمانين بسبب تفاوت الحركتين في السرعة والبطوء وهذا التفاوت ليس الا بسبب تفاوت المعاوق في الحركتين اذ القوة المحركة والمسافة فيهما واحدة فيكون تفاوت الزمانين بحسب المعاوقين ومعاوق الثانية نصف معاوق الاولى فيكون زمانها ايضا نصف زمان الاولى فتكون ساعة

كزمان الحركة العادمة للمعاوق فتكون الحركة مع المعاوق في السرعة والبطء كالحركة لامع المعاوق وهذا محال * فان قيل * هذا منقوض بان جميع الافلاك تتحرك بالحركة اليومية من المشرق الى المغرب وهذه الحركة في غير الفلك الاعظم مبدؤها الفلك الاعظم وهو خارج عن سائر الافلاك فتكون قسرية واللازم من دليلكم ان لا تكون قسرية * قلنا * المنقسم الى الاقسام المذكورة اعني الارادية والطبيعية والقسرية انما هو الحركة الذاتية لا العرضية والثاني ان حركة الفلك لو كانت قسرية لكانت على موافقة القاسر ولو كانت على موافقة القاسر للزم تشابهها في الجهة والسرعة والبطء اذ لا يتصور هناك قسر الامن بعضها لبعض والتالي باطل اذ ليس التوافق والتشابه الا في قليل منها واما الثاني اي ان حركة الفلك دائمة فلا نهائي السبب في وجود الزمان وبقائه فلو انقطعت لزم انتفاء الزمان لكنه محال كما مر في المبحث الاول من الكتاب فثبت ان حركة الفلك دائمة وهو المطلوب * هذا تقرير الوجه الاول من وجهي اثبات النفس المجردة للفلك * والاعتراض عليه * انا لانسلم ان كل فعل اختياري لا بد له من غرض فان افعال الله تعالى عندنا اختيارية وليست معللة بغرض ودعوى الضرورة في محل الخلاف العظيم غير مسموعة ولو سلم فلا نسلم بطلان كون الحركة نفسها مقصودة بالذات وما ذكرتم من ان ماهية الحركة انها كمال اول الى آخره ان اردتم به انه يلزم ان يترتب عليها امر آخر من اين او وضع او غير ذلك فمسلم لكن لا يلزم منه ان يكون غرض الفاعل من

فعله و الباعث على اقدامه عليه ذلك الامر الآخر لابد له من دليل فان كثيرا من الملزومات تكون مقصودة من حيث ذواتها لا من حيث لوازمها بل ربما يكون بعض لوازمها مكروهة و ان اردتم به ان ماهيتها ان يكون المقصود بالذات منها ذلك الامر فهو ممنوع اذ هذا مجرد ادعاء منكم * فان قيل ، غرض الفعل لابد ان يكون مغائرا له بالذات اذ يلزم ان يكون وجوده في الخارج مترتبا على وجود الفعل و هذا لا يتصور فى الشئ مع نفسه فبعد تسليم ان الحركة الارادية لابد لها من غرض لاينا في القول بان المقصود بالذات منها نفسها * قلنا ، الفعل الذى يجعل نفس الحركة غرضا له هو ايجاد الفاعل اياها لا شبهة في تغايرهما فلا محذور ، وقد يقال * فى بيان ان الحركة لاتكون مقصودة بالذات ان الحركة لايمكن ان يقتضيها لذاته محرك قار الذات بحسب طبعه او ارادته او غير ذلك لان مقتضى الشئ يدوم بدوامه و ما لا قرار له في ذاته لايمكن ان يدوم بدوام شئ له قرار فالمحرك القار انما يقتضيها لا لذاته بل لشئ آخر يحصل به و يكون ما يقتضيه لذاته ذلك المحرك هو ذلك الشئ لا الحركة فاذن الحركة ليست من الكمالات المطلوبة بذاتها و فيه نظر ، اما اولا فلان قوله مقتضى الشئ يدوم بدوامه ان اراد به انه يدوم وجوده بدوام وجود مقتضيه فمسلم ولا يلزم منه امتناع ان تكون الحركة مقتضى المحرك القار لذاته لان الحركة ايضا دائمة الوجود من المبدء الى المنتهى كما حققناه سابقا في الحركة بمعنى التوسط التى هى حقيقة الحركة ومعنى كونها غير قارة انها لاتدوم

في حد

في حد من حدود المسافة لانها لاتدوم في الوجود وان اراد به انه يدوم على اينه و وضعه و غيرهما من احواله بدوام وجود مقتضيه فهو ممنوع لا تدل عليه ضرورة و لا برهان كيف و انا نقول الحركة لا بد لها من مقتض البتة فمقتضيها اما ان يكون قار الذات او غير قار الذات فان كان الاول ظهر بطلان ذلك القول و ان كان الثانى ننقل الكلام الى مقتضى ذلك المقتضى اذ كل غير قار الذات مفتقر البتة الى مقتض لامتناع كونه واجبا و التسلسل محال فلزم الانتهاء الى شئ غير قار يكون مقتضيه قارا على ان ما ذكرناه لو سلم في المقتضى بحسب الطبيعة فهو ممنوع في المقتضى بحسب الارادة اذ هو يجب ان يكون على وفق الارادة و يجوز ان تتعلق الارادة بوجوده لابدوامه و قراره لغرض من الاغراض * و اما ثانيا فلان ما ذكره على تقدير تمامه لايدل الا على ان غير القار لايجوز ان يكون مقتضى ذات القار فلا يكون المحرك القار كافيا فى وجود الحركة و علة تامة لها ، ولا يلزم من هذا ان لاتكون الحركة مطلوبة لذاتها اذ يجوز ان تكون الحركة بتوسط شئ آخر غير ذات المحرك و مع هذا تكون الحركة مطلوبة لا بتوسط مطلوب آخر بل لذاتها ، و قد يقال هذه المقدمة اى ان الحركة لا تكون مقصودة بالذات غير محتاجة الى دليل فان الحركة ليست الا التأدى الى الغير و التوجه اليه فامتنع ان تكون مطلوبة لذاتها ، و دفعه يظهر من التامل فيما ذكرناه و لو سلم فلا نسلم امتناع ان يكون مقصود الفلك من حركته محالا و قولكم ان طلب المحال دائما محال انما المحال وقوع هذا المطلوب و الطلب بعد العلم

باستحالة المطلوب و من اين علم انه يلزم ان يعلم الفلك استحالة كل محال حتى يمتنع منه طلبه و لو سلم فلا نسلم ان كل كمال ممكن للفلك من التعقلات وغيرها حاصل له بالفعل سوى الوضع و لا يتصور ثبوت هذا ببرهان اصلا و لو سلم فما ذكرتم في امتناع ان يكون مقصوده وضعا بعينه من ان هذا الوضع لو وقع في وقت من الاوقات لزم وقوفه عن الحركة ممنوع و انما يكون كذلك لو لم يتصل بالارادة الاولى المنتهية عند وقوع ذلك الوضع ارادة اخرى متعلقة لوضع آخر متعين و هكذا الى غير النهاية لا بد لنفي ذلك من دليل الا ترى ان جمهور المشائين ما اثبتوا له الا النفس الجسمانية المدركة للجزئيات المريدة لها و مع هذا لا يجوزون وقوفه عن الحركة و لو سلم فلا نسلم ان العاقل للامر الكلى لا يكون الا مجردا فان هذا مبنى على ان يكون التعقل انطباع الصورة او مستلزما له و قد بينا بطلانه ۰ و اما ما ذكرتم في بيان صدق المقدم فقولكم في اثبات الامر الاول ان كون حركة الفلك ارادية من ان الحركة المستديرة لا يجوز ان تكون طبيعية ممنوع ۰ و ما ذكرتم في معرض الاستدلال عليه من لزوم كون المطلوب بالطبع متروكا بالطبع و بطلان اللازم منقوض بالحركة المستقيمة فانه لو تم ما ذكرتم ان لا تكون حركة مستقيمة طبيعية ايضا الا لزم ان يكون المطلوب بالطبع متروكا بالطبع لان وقوع المتحرك في كل حد من حدود المسافة الى منتهاها و كل اين من الايون الواقعة في اثناء الحركة حينئذ مطلوبان بالطبع و متروكان بالطبع و اللازم باطل فلزم من هذا ان لا توجد حركة طبيعية

اصلا لانحصار الحركة في المستقيمة و المستديرة * و قد بطل كون كل منهما طبيعيا حينئذ فبطل كون الحركة على الاطلاق طبيعية و انتم لا تقولون به * فان قيل * لا يلزم في الحركة المستقيمة على تقدير كونها طبيعية ما يلزم في الحركة المستديرة على تقدير كونها كذلك من كون المطلوب بالطبع مهروبا عنه بالطبع لان الحركة الى كل حد من حدود المسافة في الحركة المستقيمة ليست لان وقوع المتحرك في ذلك الحد مطلوب بالطبع بل لان حصول المطلوب بالطبع و هو الوصول الى المنتهى لا يمكن بدون ذلك * قلت ۰ فمثل ذلك لا يتاتى في الحركة الى كل حد ليست لان الوضع المترتب عليها باطل بالطبع بل لان حصول المطلوب بالطبع و هو نفس الحركة او ملزوم من ملزوماتها لا يمكن بدون ذلك * وقد تقرر هذا الاستدلال بوجه آخر ٧ فلو كانت الحركة المستديرة طبيعية لزم ان يكون الشيء بعينه مطلوبا و مهروبا عنه في حالة واحدة بل لزم ان يكون الهرب عن الشيء طلبا له و هو بديهي الاستحالة * و يترتب عليه ان ترك وضع او جد ليس طلبا له بعينه لانعدامه بتركه و استحالة اعادته غايته انه يكون طلبا لمثله فلا يلزم كون المهروب عنه مطلوبا و لا كون الهرب عنه طلبا له كيف و لو صح ما ذكر لزم ان تمتنع الحركة المستديرة مطلقا اي سواء كانت طبيعية او ارادية او قسرية لان كون الشيء توجها اليه بعينه محال قطعا و على ذلك التقدير يلزم من كل حركة مستديرة هذا او ما يلزم منه المحال فهو محال و لو سلم فقولكم ان حركة الفلك لا يجوز ان تكون قسرية ممنوع و ما بنيتم عليه دعواكم هذه من ان القسر لا يكون

الاخلاف الطبع غير مسلم و استند لالكم على هذا بان الطبع لو لم يكن مقاوما
للقاسر لزم كون الحركة مع المعاوق فى السرعة و البطء كالحركة بدون
المعاوق وهو باطل فاسد بمقدمتيه* اماالملازمة فلانه انما يلزم ماذكرتم لوكان
تفاوت الزمانين في الحركتين الاخيرتين لذاتيهما تقتضيان مقدارا من الزمان
لامتناع اىّ حركة كانت لافي زمان ففي الصورة المفروضة الحركات الثلاث
بحسب المسافة و تماثل القوة المحركة متساوية في اقتضاء مقدار من الزمان
من غير تفاوت فيه ولا تعلق له بالمقاوم و المعاوق و هو كما فرض ساعة ففى
الحركة الثانية اعنى ذات الميل الاقوى ساعة اخرى بازاء ميله و اذا فرض
ميل الثالثة نصف ميل الثانية فيكون بازائه نصف ساعة فتبين ان زمان
الثالثة ساعة و نصف و زمان الاولى ساعة فقط فلاتكون الحركة مع
المعاوق كهي لامع المعاوق * و على هذا التقدير لا يرد ماقيل ان الحركة
لذاتها لاتقتضى مقدارا معينا من الزمان و الالكانت الحركة الواقعة فى ذلك
الزمان اسرع الحركات الممكنة الوقوع فى مثل مسافتها وهذا باطل لان
كل زمان منقسم فللزمان المفروض نصف فاذا فرضت حركة في مثل
مسافة الحركة الاولى وفي نصف زمانها تكون اسرع من الحركة الاولى
وكذا ما قيل من ان الزمان قابل للانقسام عندهم الى غير النهاية
وكذا الحركة وكل قسم من الزمان زمان وكل قسم من الحركة حركة
فكل حركة فرضت فى زمان فنصفها واقعة في نصف ذلك الزمان وهى
ايضا حركة في زمان فنصفها واقعة فى زمان و هكذا الى غير النهاية فعلم ان

الحركة لذاتها لاتقتضى قدرا معينا من الزمان بل مطلق الزمان و اما
خصوصيات المقادير فليست الا بحسب المقاومات فالتفاوت بين المقادير انما
هو بحسب تفاوت المقاومات *و انما قلنا انهما لا يردان على هذا التقرير لانا
لانسلم ان الحركة على الاطلاق تقتضى قدرا معينا من الزمان وليس بنا في
بيان مقصودنا ههنا حاجة الى هذا بل يكفينا ان الحركات الثلاث بحسب خصوصياتها
الناشئة من مسافتها وقوتها المحركة تقتضي هذا القدر المعين من الزمان مع ان
الاول في نفسه غير تام لانه موقوف على ان يكون وقوع حركة في مسافة
الحركة التى فرضت واقعة في الزمان الذى هو مقتضى ذات الحركة فى
نصف ذلك الزمان ممكنا فى الوقع واثبات هذا مشكل جدا* و اما بطلان
اللازم فلان المعاوق يجوز ان ينتهى في الضعف الى غاية لا يبقى له اثر في
العوق فتكون حركة ذى هذا المعاوق كحركة عديم المعاوق بالضرورة
و لا امتناع فيه * ثم نقول دلائلكم تعارض بحركة الوتد بالقسر الى السفل
اذا اغرز فى الارض بالمدق فانه لا خفاء في ان حركته هذه قسرية
وليس بينها و بين ما اذا اغرز في الجدار او السقف فرق مع انها ليست على
خلاف الطبع بل على وفاقه ولو سلم ان القسر لايكون الا على خلاف
الطبع فلا نسلم ان الحركة المستقيمة لاتجوز على الافلاك مطلقا. وما اوردتموه
من الدليل على تقدير تسليم صحته فانما هو في المحدد للجهات خاصة
ولم تذكروا دليلا شاملا للافلاك كلها حتى ينظر فى صحته و فساده
و لوسلم فلم لايجوز ان يكون مقتضى طبع الفلك السكون فتكون حركته

كيف كانت قسرية كما في الجسم العنصري اذا كان في حيزه الطبيعي * فان قيل . سكون الفلك محال فضلا عن ان يكون مقتضى طبعه وانما قلنا باستحالته لان الفلك بسيط اى اجزاؤه المفروضة متساوية في تمام الماهية فهي متساوية في لوازمها فنسبتها الى جميع الاحياز التي تقع هي فيها والاوضاع التي تعرض لها على السواء لا اختصاص لبعض منها ببعض تلك الاحياز والاوضاع فاما ان لا يحصل جزء ما في شيء من تلك الاحياز وعلى شيء من تلك الاوضاع او يحصل كل واحد منها في كل الاحياز وعلى كل الاوضاع واستحالة هذين القسمين غنية عن البيان او يحصل كل واحد منها في واحد من تلك الاحياز وعلى واحد من تلك الاوضاع فاما على الدوام وهذا سكون على الفلك وايضا محال لانه رجحان بلا مرجح واما على الانتقال والتبادل وهذا هو الحركة المستديرة وهو الممكن من الاقسام وهذا الدليل كما يدل على امتناع سكون الفلك يدل على امتناع الحركة المستقيمة ايضا . قلنا . هذا مبنى على بساطة الفلك وهي ان سلمت في المحدد غير مسلمة في غيره ولا دليل لكم عليها في غيره مع انه ان تم دل على امتناع الحركة المستديرة للفلك كامتناع السكون والحركة المستقيمة لان نسبته الى كل الجوانب على السواء وكل النقط المتوهمة فيه متساوية في صحة كونها قطبا او جزأ من دائرة صغيرة او كبيرة فاما ان تقع حركته المستديرة الى كل الجوانب الغير المتناهية معا لتقع كل نقطة من نقطها قطبا وجزأ من كل دائرة صغيرة او كبيرة

معا ولا شك في استحالته او تقع الى جانب معين فقط لتتعين نقطتان للقطبية وكل واحدة مما سواهما لكونها جزأ من دائرة صغيرة او كبيرة معينة كما هو الواقع او تقع الى كل جانب لكن لا معا بل على التعاقب وعلى التقديرين يلزم الرجحان بلا مرجح كما في السكون والحركة المستقيمة مع انهم لم يقولوا بالاخير واذا بطلت الاقسام باسرها استحالت الحركة المستديرة على الفلك بل استحال كون الفلك متحركا او ساكنا فالدليل الذى يلزم منه مثل هذا لا يشتبه بطلانه على انه لو تم لدل على ان حركة الفلك بالاستدارة طبيعية له لا ارادية لانه اذا استحال عليه السكون والحركة المستقيمة تعين باقتضاء طبعه الحركة اذ لا بد للمتحرك من احدها ومدعاكم انها ارادية وان الحركة المستديرة لا يجوز ان تكون طبيعية فيكون دليلكم منافيا لدعواكم هذا * ثم ماذكرتم في دليلكم الثانى على امتناع كون حركات الافلاك قسرية من انها لو كانت كذلك لتشابهت ممنوع وانما يلزم ذلك لو ثبت بالبرهان ان لا قسر الا من بعضها لبعض وانها كلها متشابهة الطبائع حتى لا يتصور اختلاف من قبل القاسر او المقسور وشيء منها ليس يثبت مع ان التالى على خلاف مذهبكم على انه لو تم فانما يدل على ان حركاتها كلها ليست قسرية واما ان بعضها ليس كذلك فلا يدل الدليل عليه اصلا واما ماذكرتم لاثبات ان حركة الفلك دائمة من انه يلزم منه انقطاع الزمان واللازم محال فممنوع بمقدمتيه اما الملازمة فلانها انما تتم لو كان الزمان مقدار حركة الفلك كما زعمه بعضكم وليس كذلك واما بطلان اللازم فلانه لا يلزم من انقطاع الزمان

ان يكون للزمان زمان كما توهمتموه كل ذلك قد بين في المبحث الاول من
الكتاب فليرجع اليه وقد صرح ابو علي في الشفاء بان حركة الفلك
لا يلزم ان تكون دائمة حيث قال في آخر المجسطى ان حركات الافلاك
نفسانية فلا يمتنع عليها ان لا تتم الدورة وهذا الكلام منه هادم لكثير مما
اسسوه * الوجه الثاني * من وجهى اثبات النفس المجردة للفلك ان غرض
الفلك من حركته التشبه بالمجردات كما سيجيء بيانه وكون الغرض ذلك
موقوف على ان يدرك المتحرك ما يريد التشبه به وهو ههنا لا يمكن ادراك
المجرد بالقوى الجسمانية بل بالنفس المجردة فتكون للفلك نفس مجردة
* فان قيل * العلم بان الغرض من الحركة كذا موقوف على العلم بان
هذه الحركة ارادية والعلم بهذا موقوف على العلم بان للمتحرك نفسا
فالاستدلال على اثبات النفس للفلك بكون غرضه من الحركة كذا دور
* قلنا * العلم بالغرض موقوف على العلم بان لصاحب الغرض نفسا اعم من
ان تكون منطبعة في المادة او مجردة والاستدلال هنا على اثبات
النفس المجردة بخصوصها لا على اثبات النفس على اطلاقها والعلم بالعام
لا يستلزم العلم بالخاص فلا دور * والاعتراض على هذا الوجه انه مبنى على ان
الادراك والعلم هو حصول صورة المدرك في المدرك فاما اذا كان عبارة
عن اضافة مخصوصة بينهما فلا نسلم انه لا يمكن ادراك المجردات بالقوى
الجسمانية وقد عرفت حال ذلك فيما سبق بما لا مزيد عليه وايضا هو مبنى
على ثبوت كون الغرض من حركة الفلك التشبه المذكور وستعرف

حال

حال هذا ايضا ان شاء الله تعالى *

* المسلك الثاني * ان كل فعل اختيارى لا بد له من ارادة متعلقة لخصوص هذا
الجزئي ولا تكفي فيه ارادة كلية والقصد اليه لان نسبة الكلى الى جميع جزئياته
على السواء فاما ان يقع عند ارادة الكلى جميع افراده وهذا باطل او بعضها
وهو رجحان بلا مرجح او لا يقع شيء منها وهو المطلوب فثبت انه لا بد
للفعل الجزئي من ارادة متعلقة بخصوصه ومن المعلوم بداهة ان ارادة
الشيء بدون العلم به محال فالفلك في تحصيل الحركات الجزئية والاوضاع
المخصوصة لا بد له من مبدأ لارادة كل واحد من هذه الجزئيات
والعلم به والعلم بالجزئيات المادية لا يمكن الا بقوة جسمانية كما حقق في موضعه
وليس المراد بالنفس الجسمانية الا هذه القوة فثبت ان للفلك نفسا جسمانية
وهو المطلوب * والاعتراض عليه من وجهين * الاول * ان ما ذكرتم
من توقف الفعل الجزئي على علم وارادة متعلقين بخصوص شيء يكذبه
الوجدان فان كل احد يجد من نفسه انه اذا اراد اكل الطعام الحاضر
عنده يأكل منه من غير ان يلاحظ قبل اكل كل لقمة خصوصها بوجه لا يشترك
فيه غيرها اصلا وخصوص الاكلة الجزئية التي يتعلق بها وكذا من يريد الذهاب
الى موضع يقصد قطع المسافة التي بينه وبين ذلك الموضع بخطواته على
الاجمال ثم يأخذ في المشي من غير ان يلاحظ خصوص كل خطوة من
خطواته ويريدها بعينها بان يشعر قبلها بانه من اى موضع والى اى مرتبة
يرفع قدمه وفي اى موضع يضعها وبغير ذلك مما له مدخل في تشخص الخطوة

مثل خصوص الزمان فانه مالم يتصور الموضعين بحدودهما بحيث لم يدخل في متصوره شيء يسير من جوانبهما ولم يخرج منه شيء يسير من اطرافهما لم يحصل تصور الخطوة بخصوصها وكذا الحال في مقدار رفع القدم وخصوص الزمان * وادعاء ان كل من يمشي اياما بل شهورا واعواما في حال غفلته او تامله في امور اخر او خوفه المدهش من اللصوص يتصور ماذكرنا مكابرة عظيمة مع انه كثيرا ماتكون في موضع قدمه حية او موذ آخر لو شعر به بل لو توهمه قبل لم يقرب منه فضلا عن وضع القدم عليه على ان تصور ماذكرنا من خصوص المكان والزمان لايكفي في تصور تشخص الخطوة لان قطع هذا المكان في هذا الزمان مثلا مفهوم كلي محتمل لكثيرين وتشخصات متعلقات الفعل لاتوجب تشخص مفهومه في العقل نعم قد يوجب عدم صدقه بالفعل الا على واحد بل نقول ادراك الجزئيات من حيث الجزئية والتشخص لايمكن الا بالحواس وادراك الحس موقوف على وجود المحسوس فان المعدوم لايحس فتصور الفعل الجزئي من حيث هو جزئي موقوف على وجوده فلو توقف وجوده على العلم به من هذه الحيثية كان دورا فالحق ان تصور افراد الكلي والقصد اليها على الاجمال كافيان في صدوره عن المختار ولا يشترط في صدور كل واحد منها الى تصوره وقصد اليه بتشخصه الا ترى ان من يتصدى لتحصيل مجهول بالنظر لم يلزمه ان يتصور ذلك المجهول قبل النظر بوجه جامع مانع بل يكفيه تصوره بوجه ما ولو اعم وانما فصلنا الكلام هنا غاية التفصيل لانا نرى كثيرا من الفضلاء الحذاق ذاهبين الى الاشتراط

المذكور

المذكور فخشينا ان تغتر الطلاب بظاهر مقالتهم * الثاني * انه مبني على كون العلم حصول الصورة والا فلا يمتنع العلم بالجزئيات المادية بدون القوة الجسمانية وقد ابطلنا ذلك بما لامزيد عليه واعلم ان القول منهم بوجود فعل بالارادة والاختيار مشكل لانهم معترفون بان الفعل الاختياري هو الذي يقدر فاعله عليه وعلى تركه ويكون نسبتها اليه على السواء ووقوع احدهما انما يكون بسبب ارادة ترجحه على الآخر مع ان مذهبهم انه لابد لكل موجود ممكن من مؤثر تام يجب وجوده عند وجوده وعدمه عند عدمه فنقول الفعل الاختياري حال صدوره من فاعله لايخلو اما ان يكون مؤثره التام موجودا اولا فان كان الاول وجب وجوده وان كان الثاني وجب عدمه فاين الاختيار واستواء الطرفين وجوازهما فان قالوا من تمام المؤثر الارادة والاختيار فبتقدير تحققهما يجب وجود الفعل وجواز الطرفين انما هو مع قطع النظر عنهما * قلنا * فننقل الكلام الى تلك الارادة ومؤثرها انه في تلك الحالة موجود اولا فعلى الاول يجب وجودها فيجب وجود الفعل وعلى الثاني يجب عدمها فيجب عدم الفعل وهكذا الحال في مؤثرها فلا يظهر للاختيار معنى ويصير الفعل الاختياري بالحقيقة كسائر الافعال الغير الاختيارية المشروطة بشرائط من غير فرق فان ترتب الارادة على سببها وترتب الفعل عليها كترتب مجاورة النار للخشب على سببها وترتب احتراق الخشب على تلك المجاورة من غير ان يكون الاول مايصحح الحكم بان الفعل وتركه جائزان ونسبتها الى الفاعل على السواء دون الثاني فلا بد لهم من ان يعترفوا بان الارادة صفة من شانها ان تتعلق

باحد الطرفين من الفعل و الترك من غير موجب تام يستلزمها و اذا كان
كذلك ظهر جواز كون العالم حادثا مع كون فاعله قديما مختارا و هذا
ما وعدناك في المبحث الاول من الكتاب ثم انه يتضح من هذا المقام ان الفلاسفة
يجعلون القديم اثر الفاعل المختار فان حركة كل فلك عندهم قديمة مع انهم
يجعلونها اختيارية فمن حكم بان القديم يمتنع استناده الى المختار باتفاق
الفريقين فقد اخطأ *

* المبحث الخامس عشر في بيان الغرض الاصلي من حركة الفلك الاعظم *

ان المقصود بالذات قد يترتب على الفعل بلا واسطة و قد يترتب عليه
بواسطة او وسائط و حينئذ تصير الواسطة ايضا غرضا منه لكن بالعرض
فما ذكروا في المبحث السابق ان غرض الفلك من حركته استخراج الاوضاع
من القوة الى الفعل المراد منه انه الغرض بالعرض واما غرضه الاصلي فقالوا هو التشبه بما
هو اكمل منه فيكون هذا كمالا للنفس الفلكية في ذاتها و ما سبق تكميلا لجرمها
و لهم اختلاف في المتشبه به اهو في الكل شيء واحد ام متعدد فذهب بعضهم
الى ان المتشبه به بالنسبة الى كل الافلاك هو المبدأ الاول تعالى و بعضهم
الى ان كل فلك يتشبه بما هو محيط به و الفلك الاقصى يتشبه بالمبدأ الاول
تعالى * و رد ابو علي المذهبين بان كلا منهما يستلزم ان يكون الكل في جهة الحركة
و السرعة و البطء متوافقة و ليس كذلك الا في القليل اما الاول فلانه اذا
كان المتشبه به واحدا في الكل مع اختلاف حركاتها فسبب الاختلاف اما
جرم الفلك او نفسه و الاول اما ان يكون لجسميته و هو باطل لانها في الكل

واحدة او لطبيعته و هذا ايضا باطل اذ ليس للافلاك طبائع تقتضي جهة
معينة او حدا من السرعة والبطء لان كل جزء من اجزاء كل فلك يحتمل ان يكون
في جهة و على كل حد يفرض من السرعة و البطء لتشابه اجزائه و كذا
الثاني ايضا باطل لان اختلاف حركاتها من قبل نفوسها المحركة لها لا يكون
الا لاختلاف اراداتها واختلاف الارادة لا يكون الا لاختلاف الاغراض
و الغرض هنا التشبه لو كان المتشبه به متعددا و المفروض هنا انه واحد
فاختلاف الحركات النفسانية يستلزم خلاف المفروض فيكون باطلا
واذا بطلت الاقسام كلها بطل اختلاف الحركات على تقدير كون المتشبه به
واحدا فثبت لزوم توافقها على ذلك التقدير و هو المطلوب و اما الثاني
فلانه اذا كان الفلك الثامن يتشبه بالفلك التاسع يجب ان يوافقه في الحركة
و احوالها و الا لم يكن متشبها به و كذا كان يجب ان يوافق الفلك السابع
الفلك الثامن في تلك الحركة المفروضة و هكذا الى الفلك الاسفل فيكون
الكل متوافقا في الجهة و السرعة و البطء اي تكون حركة الكل مثل
الحركة اليومية و ليس كذلك بل ليس واحد منها موافقا للفلك التاسع
في حركته سيما الفلك الثامن الذي كان اولى لموافقته على هذا التقدير فان
في حركتيهما مباينة في الجهة و اختلافا عظيما في السرعة و البطء ليس مثله في
الفلكيات * هذا غاية تقرير رد المذهبين على ما يفهم من كلامه و شرح به
شارحوه * و فيه نظر اما على ما ذكر في رد المذهب الاول فالتقسيم
المذكور في قوله فسبب الاختلاف اما جرم الفلك او نفسه غير حاصر

لجواز ان يكون السبب شيئا آخر من خارج . لا يقال . فحينئذ لا تكون الحركة ارادية والكلام فيها . لانا نقول . اللزوم ممنوع وانما يلزم ذلك لو كان اصل الحركة مستند الى ذلك السبب وليس كذلك بل حالة وصفه لها وكون الحركة ارادية لا يستلزم كون جميع احوالها ارادية فان الماشي بالارادة كثيرا ما يقصد السرعة ويعوقه عنها عائق ولا تخرج بذلك حركته عن كونها ارادية ولو سلم فقوله ليس للافلاك طبائع الى آخره ممنوع وقوله ان كل جزء من اجزاء كل فلك اعادة لما سبق بعبارة اخرى وقوله لتشابه اجزائه في غاية السقوط لانه ان سلم فهو في اجزاء كل فلك على الانفراد والاختلاف هنا انما هو في اجزاء فلك مع اجزاء فلك آخر وليست اجزاء الفلكين عندهم متشابهة ولو سلم فقوله اختلاف الحركات الارادية من قبل النفس لا يكون الا لاختلاف الاغراض مجرد دعوى بلا دليل كيف ونحن نعلم قطعا انه كثيرا ما يقصد شخصان بحركتهما معا اخذ شئ معين من مكانه لا يكون لهما غرض غيره مع انه تختلف حركاتهما في الجهة والسرعة والبطء لانساب وقوله وانما يتعدد التشبه لو كان المتشبه به متعددا هذا ممنوع ولم لا يجوز ان يكون تعدد التشبه لتعدد جهات التشبه من احد الى المتشبه به وصفاته . فان قيل . المتشبه به هنا هو المبدأ الاول وهو تعالى وتقدس عن ان يكون فيه تعدد بوجه والكلام فيه . قلنا . ان سلم فليس فيه تعدد من جهة الصفات الحقيقية واما تعدد الصفات الاضافية له تعالى فلا نزاع فيه والصفة الاضافية صالحة لكونها

جهة

جهة التشبه والا لامتنع التشبه به تعالى مطلقا عندكم لنفيكم عنه الصفات الحقيقية الكمالية عن اصلها * واما على ما ذكر في رد المذهب الثاني من ان الفلك الثامن اذا كان يتشبه بالفلك التاسع يجب ان يوافقه في الحركة واحوالها والا لم يكن مشابها له ممنوع اذ مشابهة الشئ للشئ لا تقتضى الا ان يكون امر امشتركا بين المتشابهين سواء كان حركة او حالا من احوالها او غير ذلك الا ترى ان الفلك الاقصى بحركته يتشبه بالمبدأ الاول او بمجرد آخر ولا يتصور ذلك هناك موافقة في الحركة ولم لا يجوز ان يكون تشابه الفلكين في امر غير الحركة واحوالها ولو سلم فلم لا يكفي في وجه التشابه نفس الحركة او هي مع هيئة الاستدارة ولعل ما يجوز على الفلك الاقصى من احوال الحركة يكون ممتنعا على الفلك الثامن ما الدليل على نفي ذلك وبالجملة ما ذكره لرد المذهبين غير تام لكن صحة شئ من المذهبين ايضا غير ثابتة لعدم قيام برهان عليها بل الظاهر ان اصحابهما بنوا الامر على الاولوية والاقربية وعند جمهورهم ان المتشبه به متعدد وهى العقول المجردة وغرض كل فلك من حركته تشبهه بمبدئه القريب الذى هو العقل السابق عليه الموجد له * واعترض عليهم الامام الرازى * بان الاشكال الذى اوردتموه على من قال بوحدة المشبه به يعنى لزوم عدم اختلاف الحركات لا يندفع بقولكم بتعدده بل هو وارد عليكم ايضا لانكم لا تعنون بقولكم الفلك يريد التشبه بالعقل الا ان الفلك لما علم ان العقل قد خرج جميع كمالاته الممكنة له من القوة الى الفعل اراد ان يستخرج جميع كمالاته

الممكنة له ايضا من القوة الى الفعل واذا كان كذلك كان تشبهه بالعقل لا من حيث ذلك المعين بل من حيث ذلك الكمال وجميع العقول متشاركة في ذلك الكمال اعنى في كون كل كمال ممكنا لها بالفعل واذا كان مابه امتياز كل واحد من العقول عن غيره خارجا عما وقع تشبهه للافلاك بها كان المتشبه به من العقول هو القدر المشترك وكان المتشبه به بالحقيقة شيئا واحدا هذا كلامه * واجيب عنه . بان غايات حركات الافلاك تشبهات جزئية لانها غايات بحركات جزئية لا تشبه كلي لان الامر الكلي لا يمكن ان يصير غاية لحركات جزئية والتشبهات الجزئية المتباينة في زمان واحد مع وحدة المتشبه به غير ممكنة . وفيه نظر . لانا لا نسلم ان الامر الكلي لا يمكن ان يصير غرضا لحركة جزئية وظاهر ان كل من يسافر للتجارة ويتحرك حركات جزئية لا يجب ان يقصد بتلك الحركات حصول المال المعين الذى بعينه موقوف على امور عسى ان يدعى استحالة احاطة العلم بها قبل حصوله بل يكفيه في تلك الحركات ملاحظة حصول المال والقصد اليه على الاطلاق او بوجه خصوص لا الى حد الجزئية والحقيقية . ثم استدلالهم على ان الغرض من حركة الفلك هو التشبه بالفعل انه قد ثبت ان حركة الفلك ارادية وانه لا بد للمتحرك بالحركة الارادية من غرض فغرضه من تلك الحركة اما امر شهوانى او غضبانى او غيرهما والاولان باطلان لوجوه * الاول * الفلك ليس له شهوة ولا غضب لان الشهوة قوة هي مبدأ جذب الملائم للجسم والغضب قوة هي مبدأ

دفع المنافر للجسم فهما انما تصحان فيما له جسم صالح للانتقال من حال منافر الى ملائم وبالعكس والفلك ليس كذلك لانه بسيط متشابه الاحوال * الثانى . ان حركات الافلاك غير متناهية وعدم تناهي الشهوة او الغضب غير متصور . الثالث . ان المشتهى او المغضوب منه اما ان يحصل او يندفع فى وقت اولا وعلى الاول يلزم وقوفه عن الحركة لزوال سببها وعلى الثانى يلزم دوام جهل الفلك وعبثه واللازمان باطلان فبطل كون حركته لشهوة او غضب فتعين ان يكون في طلب معشوق وحينئذ لا يخلو اما ان يكون المطلوب حصول ذات المعشوق او حصول صفة من صفاته او حصول تشبه به لانه لولا واحد من الاقسام لم يكن لطلبه تعلق بما فرض معشوقا له والقسمان الاولان باطلان لان مطلوبه اعنى ذات المعشوق او صفته لا يخلو اما ان يحصل في وقت من الاوقات او لا يحصل ابدا والاول يستلزم وقوفه عن الحركة والثاني دوام جهله وعبثه ازلا وابدا واللازمان باطلان وكذا ملزوماهما فكذا ملزوما احد الملزومين فتعين ان يكون مطلوبه من حركته حصول شبه له لذلك المعشوق فى كمالاته بحسب ما يمكن له وذلك المعشوق جميع كمالاته الممكنة له حاصلة بالفعل كما ذكر وبين في موضعه ولا يمكن هذا الفلك لان كمالاته مالا يمكن الاجتماع بينها ولا تناهى لاعدادها كالاوضاع فغاية ما يمكن له مشابهة المعشوق الذى جميع كمالاته بالفعل ان يحفظ ذلك النوع من الكمال بتعاقب افراد غير منقطعة ابدا ويكون هو دائما في استخراج فرد منها من القوة الى الفعل ليبقى له ذلك النوع ويكون

تشبهه بالمعشوق من حيث دوام النوع لا من حيث زوال الافراد وتجددها وليس للفلك كمال يمكن ان يكون مترتبا على الحركة ويكون متصفا به اذ كر الا الوضع لان المقولات التى تقع فيها الحركة منحصرة في الاين والكم والكيف والوضع كما بين في الطبيعى وتغير الفلك في الثلاثة الاول محال كما بين هناك ايضا فتعين ان يكون الكمال الذى يحصله الفلك بحركته ويتشبه به بمعشوقه هو الوضع وثبت ان غرضه الاصلى من حركته هو ذلك التشبه وهو المطلوب ولا يخفى على الفطن المتامل في مقدمات هذا الدليل الواقف على ما ذكرنا سابقا في هذا المبحث وغيره كثرة وجوه الخلل في هذه المقدمات فلا حاجة الى الاكثار والتكرار لكنا ننبه على بعضها لزيادة الاستبصار • منها ؛ ان كثيرا من تلك المقدمات دعاوي غير ضرورية ولا مؤثرة لشبهة امتناعية فضلا عن ان يكون مبينة بحجة قطعية مثل حكمهم بانه لما بطل كون حركة الفلك لشهوة او غضب تعين ان يكون للتشبه * ومثل قولهم عدم تناهى الشهوة والغضب غير متصور * ومثل قولهم دوام جهل الفلك وعبثه محال وغير ذلك * ومنها * ان مجرد الوضع ليس كمالا معتدا به بحيث يليق من اولائك الكمل العالية المراتب في الكمالات على زعمهم ان يصرفوا اوقاتهم ازلا وابدا بتحصيله على وجه التصرم والتقضى وعدم الاستقرار على شئ منه ساعة ويدعوا انهم بسبب ذلك يتشبهون بما يستحيل عليه عدم الاستقرار وعلى كمالاته التصرم والتقضى فانظر انت بعين فطنتك في هذا واحكم بانصافك اي التشبه في هذا اظهر او البعد عن الشبه واليس لو سكنوا دائما

واستقروا

واستقروا على حالة واحدة كانوا اشبه بما لا يجوز انتقاله من حالة الى حالة اصلا ولو اخذ احد يدور على نفسه باسرع ما يمكن وقتا مريدا ان لا يسكن ولا يغير من حركته واذا سئل عن غرضه من صنيعته يقول غرضى الاستكمال بهذه الاوضاع والتشبه بسببها بالكاملين لا ينسب الا الى سخافة العقل وسفاهة الحلم ولا يعد سعيه الا هدرا وعمله الا عبثا بخلاف ما اذا سكن في ذلك الوقت ولم يشتغل بشئ ثم على تقدير تسليم ان تحصيل الاوضاع يصلح غرضا وسببا للتشبيه فالفلك عندهم بسيط فنسبة جميع الاحوال الى اجزائه على السواء فالاوضاع التى تحصل من حركته المخصوصة وسائر الاوضاع الغير المتناهية التى يمكن حصولها من حركاتها الى جهات اخر او بحدود اخر من السرعة والبطء متساوية النسبة اليه والى غرضه المذكور فوقوع هذه الاوضاع دون غيرها رجحان بلا مرجح وهو باطل * واجاب عن هذا بعضهم بان الامر وان كان كذلك الا ان حركات الافلاك على هذا الوجه الواقع كان ادخل في النظام وانفع للسفليات والتثليثات والمقارنات والمقابلات الى غير ذلك التى هي اسباب فيضان الخيرات على العنصريات فاصل الحركة للتشبه وكيفيتها من الجهة والسرعة والبطء للعناية بالسفليات وهذا كما ان شخصا خيرا اذا اراد الذهاب الى موضع مهم له وكان الى ذلك الموضع طريقان وكان احدهما بحيث لو سلكه لا ينفع به المحاويج دون الآخر فيختار الاول على الثانى فاختيار اصل الذهاب لكفاية ذلك المهم واختيار خصوص الطريق لكونه خيرا وعنايته بالمحاويج * ورد ابو على هذا الجواب

بانه لايجوز ان يكون غرض العالى من اصل فعله ولا من صفته وكيفيته نفع السافل ومايعود اليه والالزم استكمال العالى بالسافل فيكون الشريف مستكملا بالخسيس وهو باطل * وفيه نظر * لان استكمال العالى بالسافل انما لا يجوز اذا كان العالى اكمل من السافل من كل الوجوه وكان معنى الاستكمال به ان يستفيد منه كمالا من كمالاته الموجودة فيه وفيما نحن فيه كلاهما محال ممنوع * اما الاول فلانا لانم ان ليس للانسان كمالات غير موجودة فى الفلكيات بل نقطع بان كثيرا منهم وهم الانبياء سيما نبينا صلوات الله عليه وعليهم اجمعين افضل واكمل من الافلاك ونفوسها ان كانت بل ومن عقولنا ايضا مع ان الاستكمال لايتوقف على ان المستكمل منه يكون افضل واكثر كمالا بل كثيرا مايكون الاكمل فاقد الكمال موجود في الانقص منه فيستفيده منه والاستاد كثيرا مايستفيد شيئا من التلميذ * واما الثانى فلانه لايلزم من كون غرض الفلك من حركته نفع السفليات ان يستفيد كمالا موجودا فيها غايته ان لهم دخلا في حصول كماله له ولا نسلم بطلان كون الشريف مستكملا بالخسيس بهذا المعنى واى شريف من الممكنات هو مستغن في تحصيل مصالحه وكمالاته عن الاخساء بل رد هذا انه لا يدفع الرجحان بلا مرجح لانه لما كان الفلك بسيطا عندهم متشابه الاجزاء فى الاحوال جاز كون كل جزئين متقابلين منه موضعى القطبين فجاز حركة كل فلك الى اي جهة تفرض من الجهات الغير المتناهية وعلى اي حد يقدر من السرعة والبطء فالنسب المذكورة يمكن حصولها من حركات اخر غير متناهية مثل ان

يتحرك الآن من الشرق الى الغرب على عكسه وما على العكس بالعكس فحصول النسب بالحركة على الوجه المخصوص رجحان بلا مرجح * فان قيل * النسب المذكورة على الوجوه المخصوصة الواقعة اسباب للنظام ونفع السفليات فاذا حصلت على وجه آخر يفوت هذا الغرض * قلنا * قد علم بالتجربة ان تلك النسب على الخصوصيات الواقعة اسباب لآثار تنتفع بها السفليات ولا طريق لمعرفة ذلك على رأيكم سوى التجربة فمن اين علمتم انها لو حصلت على خصوصيات اخر لم يترتب عليها تلك الآثار لابد لكم من حجة على هذا ولا يجديكم الاحتمال لانكم بصدد الاستدلال * قال الامام الرازى بعد تقرير دليلهم وتكلمه عليه كلامهم فى هذه الطريقة في غاية الركاكة وقد صدق * واعلم * انهم باجمعهم قد اعترفوا بالآخر بالعجز عن الوقوف على كنه هذا التشبه على التفصيل ولو انهم راوا فى الابتداء ما راوا في الانتهاء لنجوا عن الوقوع في هذه الورطات والله الهادى الى سواء الطريق ومنه الاعانة والتوفيق *

المبحث السادس عشر في بيان علم نفوس السماوات باحوال الكائنات

ذهب الفلاسفة الى ان العقول والنفوس الفلكية كلها عالمة بجميع الاشياء الواقعة ماهو كائن الآن وما كان وماسيكون لا يغيب عنها شئ منها ابدا فكل منها منتقش بصور جميع الموجودات ازلا وابدا وما وقع فى كلام الشارع من اللوح المحفوظ فهو عبارة عنها ورمز اليها لان المراد به جسم مسطح عريض منقوش بصور الحروف والكلمات على ماهو رسم الكتابة

لان وجود جسم غير متناهى الابعاد محال وتصوير غير متناه مفصلا بصورة الكتابة في جسم متناهي المقدار غير ممكن فان صورتى حرفين في محل واحد لايمكن اجتماعهما بخلاف الصور العلمية فانها مجتمعة في محل واحد غير قابل للانقسام. ويقولون لفظ الملائكة الذى وقع في كلام الشارع عبارة عن هذه الروحانيات والملأ الاعلى والكروبيون والملائكة المقربون عن العقول وهذان متقاربا المعنى لان الاول من كرب بمعنى دنا وقرب. وملائكة السموات عبارة عن نفوسها والقلم عبارة عن العقل الاول ولهذا قال النبى صلى الله عليه وسلم اول ما خلق الله تعالى القلم وقال اول ماخلق الله العقل. ووجه مناسبة التعبير عنه به ان كمالات جميع الممكنات فائضة منه كما ان نقوش الكتابة فائضة من القلم والعرش عبارة عن الفلك التاسع والكرسى عن الفلك الثامن. وبنوا على ذلك بيان سبب اطلاع بعض المغيبات فى المنام قالوا النفس الناطقة للانسان لكونها فى جوهرها من عالم التجرد كان ينبغى لها ان ينتقش فيها صور الكائنات كما فى النفوس الفلكية لكن لانهما كها في التفكر فيما توردها الحواس عليها من المشتهيات والمستكرهات وفرط اشتغالها بجذب الاولى ودفع الثانية خلت عنها فحين تعطلت الحواس بسبب النوم عن ايراد تلك العوائق عليها حصل لها نوع اتصال بتلك الجواهر فينطبع فيها بعض الصور المنطبعة فيها فيما لها زيادة مناسبة معها كصورة ولده واهله وماله وبلده وما اشبه ذلك والصور المنطبعة في النفس بعضها جزئية فينقطع في النائم كما هى وبعضها كلية فتحاكيها

متخيلة النائم الى صورة جزئية فتلقيها فى خياله ثم تنتقل منه الى حسه المشترك فيراها جزئية فهذه الصور ان كانت باقية كما اخذها من غير تفاوت الا بالتحول من الكلية الى الجزئية لاتحتاج الرؤيا الى التعبير. وان لم تكن باقية كذلك فان كانت بين الصورة المشاهدة وماخذها مناسبة من لزوم او تضاد وبالجملة تكون المشاهدة بحيث يمكن ردها الى ماخذها بلا واسطة او بواسطة فهى ايضا الرؤيا المعتبرة لكن هى محتاجة الى التعبير وهو من العبور اي مجاوزة من شئ الى شئ اذ هنا يتجاوز بها عن ظاهرها الى ماخذها. وان لم تكن بينهما مناسبة كذلك فهى من اضغاث احلام لا يعبأ بها. ومنها ما اذا كانت النفس قبل النوم مشتغلة بشئ متوجهة اليه جدا فكثيرا ما يرى ذلك الشئ في منامه. ومنها ما اذا حدثت صورة محسوس بسبب في الخيال قبل فينتقل منه الى الخيال في حالة النوم فتشاهدها النفس حينئذ. ومنها ما اذا كانت المتخيلة مالوفة بصورة كثيرة لاشتغال بها فتعلقها في الخيال فيراها النائم وسيجئ بيان هذه القوى اعنى الحس المشترك والخيال والمتخيلة في المبحث الثامن عشر ان شاء الله تعالى. ومنها ما اذا غلب فى المزاج واحد من الاخلاط الاربعة فيرى النائم اشياء ملونة بلون ذلك الخلط فعند غلبة الدم يرى اشياء حمرا وعند غلبة الصفراء صفرا وعند غلبة السوداء سودا وعند غلبة البلغم بيضا وبنوا على ذلك الاصل ايضا اخبار الانبياء والاولياء عن المغيبات قالوا قد يكون لبعض النفوس قوة اما غريزية او مكتسبة بالمجاهدات المحمودة والاعمال الصالحة بحيث لا تقوى عوائق

الحواس و الاشتغال بتدبير البدن على عوقها عن توجه النائم الى عالم التجرد
و الاتصال بالمبادى العالية فينطبع فيها من صور المعقولات المنطبعة في تلك
المبادى بقدر صفائها و مناسباتها لها كمرآة صقلت وحوذى بها مافيه نقوش
كثيرة يترا أى فيها من تلك النقوش بقدر صقالتها و هوء لاء الكاملون
متفاوتوا الاحوال في ذلك الاطلاع فمنهم من يتفق له شئ من ذلك احيانا و منهم
من يكون له اكثرو ادوم و متناهون منهم الانبياء فانه يتيسر لهم ملاحظة
جميع ما يمكن للبشر ملاحظته دفعة او قريبا من الدفعة و يتيسر لهم الاخبار عن
المغيب اذا طاب منهم اظهار آية في كثير من الاوقات و لا يتيسر هذا لغيرهم
و لهم خصلتان اخريان يمتازون بهما عما عداهم ٭ احد اهما انهم قادرون على
التصرفات في الاجسام العنصرية تصرفات خارجة عن العادة لكونها منقادة
لاراداتهم كما ان بدن كل شخص منقاد لارادته وهذا ليس بمستنكر
اذ تعلق النفس بالبدن ليس تعلق الحلول و الانطباع فيه بل تعلق التدبير
و التصرف فيه فكما جاز ان تتصرف كل نفس فى بدنها تصرفات اختيارية
كقيامه و قعوده و هبوطه و صعوده و غير اختيارية كحمرة الخجل
وصفرة الوجل و ارتعاده عند استعداد خوفه وسقوطه من مشى على رأس
جدار عال او على جذع موضوع فوق هوة عند تصوره السقوط مع انه
كثيرا ما يقع عليه مشيه في الارض اقل عرضا من ذلك و اذا جاز لكل
نفس هذه التصرفات فى بدن و هو منقاد لها مع كونها خارجة عنه جاز
ايضا ان تكون لنفس قوة التصرف في ابدان كثيرة مع كونها خارجة

عنها

عنها فتحدث بارادتها امور خارقة للعادة من رياح عاصفة و زلازل
شديدة وحرق اجسام وغرق اقوام الى غير ذلك ٭ ثانيتهما ٭ ان تكون قوتهم
المتخيلة بحيث تتمثل بها العقول المجردة تماثيل و اشباحا يخاطبونهم بكلام
مسموع منظوم كما يرى النائم في الرؤيا الصادقة اشخاصا يخاطبونه و يسمعونه
كلاما منتظم اللفظ و المعنى و يظهر ايضا حقيقته وصدقه بعد ذلك و هذا
ليس بمستنكر فان من شان القوة المتخيلة ان تبرز المعقول المرتسم في النفس
في معرض المحسوس و تكسوها كسوة المشاهد ثم تلقيه في الحس المشترك
على صور المحسوسات المتأدية اليه من الخيال فاذا صار الانجذاب والاتصال
بعالم القدس ملكة لبعض النفوس لتجردها عن الشواغل البدنية و انقطاعها
عن زخارف الدنيا الدنية يتأتى لها مشاهدة المعقولات في اليقظة بادنى
توجه و الحاصل ان النبى من كانت قواه الثلاث في اعلى درجة الكمال
٭ احداها ٭ قوته العقلية النظرية فانها في افراد الناس متفاوتة ٭ فمنهم من يكتسب
العلوم بمشقة عظيمة في وجدان مقدماتها و ترتيبها على ماينبغي ٭ و منهم من
يسهل عليه ذلك على مراتب متفاوتة ٭ و منهم من لا يحتاج في بعض
النظريات الى النظر و الكسب بل بتنبيه من غيره ٭ ومنهم من لا يحتاج الى
التنبيه من غيره بل ينتقل ذهنه من تصوره النتيجة الى المقدمات مترتبة
فيحصل له من ذلك العلم بالنتيجة بطريق الحدس ٭ و منهم من تحصل له
القوة القدسية فيصير عنده جميع العلوم النظرية او اكثرها بمنزلة الاوليات
فيلاحظها اما في ازمنة او في اقل زمان من غير استعانة بشئ ٭ و لكل من

هذه الاحوال مراتب متفاوتة كما و كيفا * ومنهم من ينتهى في البلادة الى حيث لايتيسر تفهم شئ من النظريات له و ان بولغ في السعى لتفهيمه اولا يفهم منها الاشيئا يسيرا * حكى ان واحد اقرأ كتاب سيبويه في النحو على السيرافي فلما اتم الكتاب قال له اما انت فبارك الله عليك و اما انا فلم افهم منه حرفا * فنفس الشئ هي النفس القدسية التى ارتقت في ذكائها و صفائها الى حيث قدرت ان تلاحظ جميع الموجودات او اكثرها في اقل زمان و اليها الاشارة بقوله تعالى كانها كوكب دري يوقد من شجرة مباركة زيتونة لا شرقية ولا غربية يكاد زيتها يضئ و لو لم تمسسه نار نور على نوره وثانيتها قوته العملية فانها ايضا في الاشخاص متفاوتة كمالا ونقصانا فمنهم من ليس له قدرة تامة على استعمال اجسام بدنية و هي لا تنقاد لارادته اما لكسل غلب عليه او بسبب آخر * ومنهم وهم الاكثر ينقاد له بدنه وهو يتصرف فيه كيف يشاء * ومنهم من لايقتصر تصرفه على بدن واحد بل له قوة التصرف فى ابدان واجسام كثيرة واكثر و اكثر فنفس النبي هي التى تلتفت في قوتها المتصرفة جدا اذا تطلعت الى هبوب ريح او نزول مطر او هجوم صاعقة او خسف الارض بشخص او قوم انقادت لها تلك الاجسام و نفذ تصرفها * و ثالثتها * قوته المتخيلة فانها قوة من شانها التصرف في صور المحسوسات الكائنة في الخيال من طريق الحس المشترك بالتركيب و التحليل بان تصور مثلا انسانا ذا راسين او انسانا بلا راس و في المعاني الجزئية الكائنة في الحافظة من طريق القوة الوهمية بان تبرز الولى فى معرض العدو والعدو في معرض

الولى

الولى و في صور المعقولات ايضا بان تلبسها لباس المحسوسات و تلقيها الى الحس المشترك فيدركها في صورة المحسوسات و يظنها متادية اليه على هيئتها من الخارج ولهذا سميت متصرفة ايضا و هى لاتسكن عن العمل نوما ولا يقظة فمتخيلة غير النبي لغلبة انجذابها في اليقظة الى جانب صور المحسوسات وما يتعلق بها لا تتفرغ الاشتغال بصور المعقولات و التصرف فيها كثير اشتغال فاذا نام صاحبها و ركدت حواسه عن جذبها الى جانبها حصل لها زيادة فراغ للتوجه الى جانب المعقولات فلهذا يرى اكثر الناس في المنام مالا يرى في اليقظة و اما متخيلة النبي قوية على دفع مزاحمة الحواس اياها وجذبها الى جانبها و ذلك لارتفاع النبى عن عالم المحسوس و شدة توجهه الى عالم القدس فلهذا يظهر له في اليقظة كثيرا مالا يظهر لغيره فيها الا قليل * هذا تقرير مذهبهم في التأصيل و التفريع * و استدلوا على الاصل اما في العقول فبمثل مامر فى الاستدلال على كون الله تعالى عالما بالاشياء من الدليلين لكن ثانيهما هنا لايجرى بالنسبة الى كل عقل فيما هو متقدم عليه و مبدأ له بل في معلولاته و قد مر ما يرد على ذلك الاستدلال فلا حاجة الى ايراده هنا * واما النفوس (١) و هو المقصود بالبحث هنا فقالوا قد ثبت ان حركات الافلاك ارادية وانه لابد لكل حركة من ارادة جزئية و ارادة الشئ لا تمكن بدون تصوره فالنفوس الفلكية عالمة بكل حركة تصدر عنها و اذا كانت عالمة بالحركات كانت عالمة بمسبباتها اعنى الاوضاع الحادثة اللازمة للحركات والنسب اللازمة لتلك الاوضاع كالمقارنات و التسديسات والتثليثات و غير ذلك

(١) اى علم النفوس ١٢

لان العلم التام بالسبب يوجب العلم بالمسبب وانما لايلزم من علمنا بالاسباب علمنا بجميع المسببات لانا لانعلم جميع الاسباب وما نعلمه منها لانعلمه علما تاما لان توجه نفوسنا الى تدبير البدن و تزاحم الاشغال عليها وتجاذبها الى المحسوسات المتخالفة عوقها عن العلم التام بالاسباب و لهذا اذا حصل لنا العلم بجميع اسباب شئ يحصل لنا العلم بوقوعه البتة كما اذا اعلمنا طلوع الشمس و كون ثوب رطب مقابلا لها و عدم غيم او ساتر آخر يحجب شعاعها عنه فانا نعلم البتة انه سيجف و حينئذ فهي عالمة بجميع الحوادث الكائنة في العالم لانها كلها مستندة الى تلك الحركات و مسببة عنها بواسطة تلك الاوضاع و النسب كما مرت اليه الاشارة في صدر الكتاب فهي عالمة بجميع الكائنات لايعزب عن علمها مثقال ذرة في الارض ولا في السموات * والاعتراض عليه * انا لانسلم ان حركات الافلاك ارادية بمعنى كونها بارادة نفوس الافلاك نعم هي ارادية بمعنى انها بارادة الله تعالى و هذا لايجديهم نفعا و لئن سلم فلا نسلم توقف كل حركة جزئية على ارادة و تصور جزئيين وقد مر بيان هذا في المبحث السابق بما لامزيد عليه * و لئن سلم فقولهم ان العلم التام بالسبب يوجب العلم بالمسبب ما المراد بالعلم التام بالسبب ان ارادوا به تصور السبب بكنهه فلا نسلم انه يوجب العلم بمسببه و انما يكون كذلك لو كان السبب لازما بينا للمسبب بالمعنى الاخص و ليس كل مسبب بالنسبة الى سببه كذلك وان ارادوا به تصوره مع التصديق بانه سبب لذلك فلا نسلم ان هذا حاصل لنفس الفلك و دلالة شبهتكم لا تعدو من انه لابد لتلك النفوس من تصور

الحركات

الحركات الجزئية و هذا التصور لايستلزم التصديق بكون الحركات اسبابا للاشياء الفلانية فكيف بالتصديق بان تلك الاشياء ايضا اسباب لاشياء معينة اخر و هكذا الى مالا يتناهى حتى يلزم علمها بجميع مايستند اليها من الحوادث الغير المتناهية على ان ماذكروه لو فرض تمامه فانما يعطى علمها بمسبباتها لا باسبابها ومباديها و مدعاكم انها عالمة بجميع الاشياء فشبهتهم قاصرة عن مدعاهم * و اما ماذكروه من التفريع فليس الا خطابة واهية ليس مستندا الا الى الوهم و الحق اسناد مايراه المذكورون بل اسناد جميع الحوادث الى ايجاد الله تعالى ابتداء بارادته و اختياره و اعتقاد ان النبي يأتيه في يقظته الملك وهو جسم لطيف يتصور باية صورة مايشاء ربه تعالى المنزه عن التصور و يتلو عليه كلام الله تعالى و يسمعه و يفهمه كل ذلك على سبيل الحقيقة لا بطريق التخيل والوهم و قد يرى ذلك الملك غير النبي ايضا ممن يكون بحضرته و قد لايراه النبي و لكن يسمع كلامه و يفهمه و يحفظه وبعد التجاوز عن طريق الحق و العدول عن سنن الصواب فههنا احتمال آخر ليس بابعد مما ذكروه بل هو عسى ان يكون اقرب منه و هو ان النفس الانسانية اذا كانت في جوهرها من العالم الروحاني قابلة للانتقاش بصور الكليات و العائق لها عن ذلك هو الاشتغال بتدبير البدن و توارد المحسوسات عليها كما ذكروا فاذا حصل لها نوع خلو عن ذلك العائق و صفاء اما بسبب النوم او بسبب آخر لم لايجوز ان ينطبع فيها تلك الصور من الامور الخارجة التي تلك صورها و ما الحاجة الى ان يقال حصلت هذه الصور من الصور

الحاصلة في اشياء اخر وما الدليل على ذلك ٠ وماذكروه في بيان امر النبوة من اختصاص النبي بالخصال الثلاث فغير تام مع اعترافهم بان وجود النبي واختصاصه بمايميزه عن الكل واجب في العناية الازلية واماماذكروا في الخاصة الاولى من ان النبي يطلع على جميع مايمكن اطلاع البشر عليه دفعة او قريبا من الدفعة مع عدم امكان اطلاع غيره على مثل ذلك مع ان مذاهبهم ان النفوس متماثلة متفقة الحقيقة فمشكل لان المتماثلين يجوز على كل منهما مايجوز على الآخر ويمتنع عليه مايمتنع على الآخر واذا كان كذلك فلا يتميز بهذه الخصلة النبي عن غيره مع ان حصول هذه الخصلة كماذكروها للنبي غير ثابت بحجة قاطعة والاطلاع على البعض كما هو مقطوع به مشترك بينه وبين غيره فلا يكون مميزا له وكذا ماذكروا في الخاصة الثانية من التصرفات الخارجة عن العادة في الاجسام العنصرية فان هذا ايضا يقع من الولي غير النبي كما يشاهد وينقل بالتواتر بل مثل هذا يقع عن غير الولي ايضا باسباب مثل السحر الذي مبدؤه تاثير النفس الانسانية في جسم غير بدنها فان وقوع السحر وتاثيره مقطوع بها شرعا وعرفا ومثل الطلسمات التي مبدؤها تمزيج القوى السماوية بالارضية وذلك ان القوى السماوية فواعل للحوادث وللحوادث شرائط بها تصير قابلة لتاثير تلك القوى فيها فمن عرف تلك القوى والشرائط وقدر على الجمع بينهما تصدر منه آثار غريبة خارقة للعادة * ومثل دعوة الكواكب التي هي الاستعانة بالفلكيات فقط * ومثل العلم بالخواص وهو معرفة خواص الاجسام السفلية مثل جذب الحديد للحجر

المقناطيس وجذب التبن للكهرباء وانزال المطر المشهور في بلاد ماوراء النهر فان عندهم حجرا اذا القي في الماء ينزل المطر ولقد وقع في زماننا انه شرب شخص بسمرقند من الماء الذي القي فيه ذلك الحجر ثم اخرج منه من غير علمه بحال ذلك الماء فدامت الامطار في ذلك البلد وقد تواترت حتى ادت الى الاضرار باهله فوقع في خواطرهم ان ذلك بسبب الخاصية التي عرفت لهذا الشخص من شرب ذلك الماء فطردوه من البلد مع كونه من الاعيان المشاهير فاذا اخرج من البلد قلع المطر ثمه وانتقل الى الموضع الذي كان ذلك الشخص فيه فاذا وقف اهل ذلك الموضع على حاله طردوه منه ايضا وهكذا كان حاله الى سنين تقريبا ثم زالت تلك الحالة فرجع الى سمرقند * ومثل العزيمة التي هي الاستعانة بالارواح الساذجة الى غير ذلك من اسباب الامور الغريبة ومن اظهرها واشهرها الاصابة بالعين اذ هو متحقق بدلائل الشرع والمشاهدة فعلم ان التصرف الخارج عن العادة في الاجسام العنصرية ليس من خواص النبي ٥ ومايقال ان الخاصة لا يجب ان تكون حقيقية بل يجوز ان تكون اضافية ليس بشيء اذ المقصود اثبات امور للنبي يمتاز بها عن غيرها وما لم تكن الخاصة حقيقية لا تميز صاحبها عن غيره ولا يرد علينا معاشر المليين في المعجزات مثل ما اوردنا عليهم لانا نقول كل الامور بخلق الله تعالى وارادته وهو لا يخلق خارق العادة عند دعوى النبوة كذبا فمن اجتمع فيه دعوى النبوة وظهور خارق العادة على يده علم انه نبي وتميز به عن غيره مطلقا فهذا الاجتماع خاصة حقيقية للنبي من

غير اشكال و اما الفلاسفة فلما قالوا بتماثل النفوس و بان المتماثلين متكافئان فيما يجب لهما و يمتنع عليهما فلا محيص لهم عما او رد عليهم فى الخاصتين و اما ما ذكروه في الخاصة الثالثة ففساده اظهر من ان يخفى اذ هو تنزيل للنبوة التى هى اشرف احوال الانسان قدرا و خطرا في اخس المراتب و هي ان اوامر النبي و نواهيه مبنية على خيالات محضة لا حقيقة لها او اوهام بحتة لا اصل لها ككلام المبرسمين و المجانين اذ ظهور المجردات في الصور المحسوسة وصدور الصوت عنها حقيقة محالان باعترافهم ثم كيف تطابقت متخيلات جميع الانبياء على ابراز الحق بزعمهم من قدم العالم و كون صانعه موجبا بالذات وعدم جواز تعدد من المبدأ الاول الى غير ذلك في معرض ما ليس بحق من الكلام الدال على حدوث العالم و ان الاول تعالى موجد الجميع بالاختيار وامثال ذلك مما هو خلاف آرائهم الباطلة ولم اجمع الانبياء المبعوثون بصلاح العالم و ارشاد الخلق الى الحق على عدم بيان المراد من ذلك الكلام بيانا واضحا بحيث لا يقع الخلق كلهم الا شرذمة قليلة هم الفلاسفة في الجهالة والضلالة وعلى وهل و هل يرضى عاقل من نفسه ان يتكلم بهذا و يعقله بعد اعترافه بالنبوة و بان الحكمة فيها هداية الخلق لكن من لم يجعل الله له نورا فماله من نور ه

❊ المبحث السابع عشر في بيان ان ترتب الموجودات بعضها على بعض هل هو لعلاقة عقلية و علية حقيقية بينها ام لا ❊

فعند من ذهب من المليين الى ان للحدوث دخلا في الاحتياج الى المؤثر ليس موجود لذاته علة لموجود اصلا و عند من ذهب الى ان علة

الاحتياج اليه هو الامكان وحده و اثبت الصفات الحقيقية لله تعالى علة لتلك الصفات و اما سائر الممكنات فالحق كما مر من ان الكل مستندة الى ايجاد الله تعالى ابتداء باختياره بلا ايجاب ذاتى منه و لا علية حقيقية لبعضها بالنسبة الى بعض نعم جرت عادته تعالى بحكمة خفية لا يعلمها الا هو بترتب بعضها على بعض بحيث لا يتخلف الاول عن الثانى الا قليلا مع قدرته التامة على ايجاد كل منهما بدون الآخر وعلى جعل الثاني مترتبا على الاول و على جعل الاول مترتبا على ما يترتب عليه ضده مثلا يجوز في نفس الامر ان يترتب احتراق القطن على ملاقاة الماء له وعدم احتراقه على ملاقاة النار له من غير تفاوت بين هذا و بين ما هو الواقع الآن بالنظر الى طبيعتى الماء و النار و لو جرت عادته تعالى بهذا و استمرت مشاهدته ثم لاحظ ملاحظ احتراق القطن بالنار و عدم احتراقه بالماء لكان يستبعده كما يستبعد الآن عكسه نعم لايجاد بعض الاشياء شرائط لا يمكن ايجادها بدونها كايجاد العرض فانه لا يمكن بدون وجود محل له و اما الفلاسفة فانهم ذهبوا الى ان الموجودات من حيث ذواتها بعضها علة حقيقية لبعض و اثبتوا بين الممكنات ايضا تلك العلية فكلهم متفقون على ان العلة الاولى واجب الوجود فانه بحسب ذاته علة موجبة لوجود الممكن منه و قد مرت اشارة الى مذهبهم في صدور الممكنات بعضها عن بعض و علية بعضها لبعض الى العقل العاشر الذى يسمونه المبدأ الفياض و العقل الفعال كما مر و اما الموجودات العنصرية ففى كلامهم فى ان

فاعلها اي شئ نوع اختلاف و اضطراب ففي مواضع من كلامهم ان طبائع بعضها علة فاعلية لبعض كما يقولون الخفة علة للميل الى المركز (١) و الجسمية علة للتحيز و طبيعة الماء علة للبرودة و طبيعة النار علة للسخونة الى غير ذلك و مرادهم العلة الفاعلية المستقلة تشهد بهذا احكامهم المترتبة على هذه الاطلاقات و في اكثرها ان العلة الفاعلية لجميع ما في عالم العناصر من الصور و الاعراض بل للنفوس البشرية ايضا هي المبدأ الفياض وسائر ما هو يتوقف عليه وجود هذه الاشياء بشروط و اسباب هذه يحصل بها لتلك الاشياء استعداد الوجود و قابليتها له و فيضانها من المبدا على ما هي لائقة به واما الفاعل للكل فهو المبدأ لا غير فناسب ان يجعل المبحث ثلاثة فنون لابطال قولهم الاول و لابطال قولهم الثاني و لدفع ما اورده على المذهب

٧ قالوا طبائع الاشياء علل فاعلية لامور وجودية اما في ذوات تلك الاشياء كيبس النار و سخونتها او اما في غيرها كجفاف مجاورها واحتراقه ولامور عدمية كعدم قبول الفلكيات الخرق والالتئام وعدم صلوح الجماد للتكلم و يحكمون باستحالة تخلف هذه الآثار عن تلك الطبائع ولهذا ينكرون او يأولون بعض معجزات الانبياء كعدم تأثر بدن ابراهيم عليه السلام بنار نمرود وانشقاق القمر وتسبيح الحصى وغير ذلك اما عدم قبول الفلكيات

(١) هكذا في الاصل والظاهر ان تكون العبارة هكذا ـ الخفة علة للبعد عن المركز و الثقل علة للميل الي المركز ١٢ مصحح

٧ بياض في الاصل و لعله الفن الاول في ابطال القول الاول ١٢

الخرق

الخرق فيوردون عليه شبهة في صورة البرهان العقلي وليست بتامة كما تبين في موضعه و لانشتغل هنا بنقلها و تزييفها تحرزا عن الاطالة و السامة واما في غيره فلا دليل لهم على ما ذكروا الا ما شاهدوا مرارا من ترتب شئ على شئ وهذا لا يدل على العلاقة العقلية و العلية الحقيقية بل على السببية العادية و لا نزاع فيها و انما الكلام في استحالة التخلف و هم معترفون بجواز خرق العادة بل بوقوعه و العادة عبارة عن الامر المستمر المشاهد مرارا و كثير من خوارقها مما لم يقع قبله مثله بل استمرت العادة على حالها الى زمان وقوع ذلك الخارق فمن اين علم ان احراق النار للقطن ليس من العاديات التى استمرت مع جواز وقوع خلافها غايته انه لم يقع الى الآن او وقع من قبل لكن لم يسمع به لوقوع زمان متطاول في البين فان دعوى الضرورة مع خلاف اكثر العقلاء غير مسموعة كيف وهم ايضا قائلون في اكثر المواضع ان فاعل جميع الحوادث العنصرية هو العقل الفعال لا غير فهم ايضا معترفون بان هذا الترتب لا يوجب العلم بالعلية و المعلولية فضلا عن كونه ضروريا او نظريا فتحقق انه لا وجه لحكمهم بعلية تلك الطبائع كما ذكروه هو المراد ببطلانه هنا مع انه مبنى على نفى كون الله تعالى فاعلا مختارا للجميع و هذا باطل كما تبين فى مواضعه ٧

قالوا كل الحوادث في عالمنا هذا اثر المبدأ الفياض و هو المتصرف في هيولى العناصر بافاضة الصور و الاعراض و النفوس عليها و هو دائم الفيض بمقتضى ذاته لا بخل فيه و لا عدم و انما يتاخر من الفيض لعدم تمام استعدادات

٧ بياض في الاصل و لعله الفن الثاني في ابطال القول الثاني ١٢

المحل له فان وجود كل حادث موقوف على استعدادات متعاقبة لا نهاية لمبدئها واردة على المحل اعنى الهيولى او الموضوع او البدن مستندة الى الحركات الفلكية السرمدية وبواسطتها يقرب الحادث من الوجود قربا متدرجا ويستعد المحل لقبوله كذلك الى ان ينتهى الى استعداده القريب الذى لا يحتاج بعده الى شيء آخر فحينئذ يفيض من المبدأ ذلك الحادث على المحل وبواسطة تلك الاستعدادات تختلف آثار المبدأ مع كونه واحدا بالذات وقد يكون بعض الشروط ايضا متحدا مع اختلاف الاثر كمقابلة شعاع الشمس فانها تجعل ثوب القصار ابيض ووجهه اسود وتلين الشمع وتصلب الطين هذا قولهم الثاني وهو اوهن من الاول لان الترتب المذكور هناك كان سببا لتطرق شبهة العلية واما هنا فليس بشيء اصلا لان يتوهم دليلا على ما ذكروه ومن اين علم ان فاعل تلك الحوادث ليس العقل الاول او واحدا آخر من المبادى التى هي اعلى من العقل العاشر ومن اين علم عدم تعدد الفاعل للعنصريات كما للفلكيات مع كثرة الاولى وقلة الثانية ومن اين علم كون هذا العقل موجبا بالذات لا فاعلا بالاختيار فان شيئا من هذه الاحكام ليس له دليل اصلا وما ذكروه في معرض الدليل على كون البارى تعالى موجبا بالذات لا فاعلا بالاختيار فمع عدم تمامه لا جريان له ههنا قطعا * ثم ان قولهم هذا ناقض لكثير من قواعدهم * منها حكمهم بان حركة الثقيل الى صوب المركز والخفيف الى جانب المحيط طبيعية لان مبدأ هذه الحركة اى فاعلها

على

على القول هو العقل لا طبيعة الثقيل او الخفيف اذ حكموا بان كل الحوادث السفلية منه وهو مبدأ وفاعل لها * ومنها حصرهم الحركات والميول في الطبيعية والقسرية والارادية لان حركات الاجسام السفلية وميولها على هذا التقدير ليست طبيعية كما ذكرنا اذ المبدأ خارج عن المتحرك ولا قسرية بوجهين * احدهما * انهم فسروا الحركة القسرية بما يكون مبدؤها خارجا عن المتحرك وممتازا عنه في الوضع وكذا في الميل القسرى والقيد الثاني منتف هنا اذ لا وضع للعقل * وثانيهما * انهم شرطوا في الحركة والميل القسريين ان يكونا على خلاف الميل الطبيعى فلما لم يكن الميل طبيعيا لم تكن حركة قسرية ولا ميل قسريا ولا ارادية سيما حركات الجمادات لان الحركة الارادية ما تكون مع قصد المبدأ واختياره وكذا الميل الارادى والمبدأ عندهم موجب لا مختار * ومنها حكمهم بان كل جسم له حيز طبيعى بمعنى انه اذا خلى وطبعه اى فرض بعد وجوده خاليا عن جميع ما هو خارج عنه لكان له مكان معين لا ينتقل عنه الا لقاسر ولو وقع خارجا عنه لكان طالبا له حتى لو ارتفع المانع لعاد اليه بطبعه * ووجه التناقض ان حصوله في ذلك المكان من اعراضه والمفروض ان فاعل جميع الاعراض هو العقل الفعال فلا يكون مقتضى طبع الجسم والا لاجتمع علتان مستقلتان على معلول واحد وهو محال *

٧ قالوا للمليين انما زعمتم من اسناد الحوادث كلها الى الفاعل المختار مستلزم لاشياء مستبعدة وامور مستنكرة لا يقول بها عاقل ولا يقبلها قابل وذلك لان طرفي المقدور في صحة تعلق الارادة بهما متساويا النسبة وبعد تعلقها

٧ بياض في الاصل ولعله الفن الثالث في دفع ما اوردوه على المذهب ١٢

باحدهما جاز في كل آن ان يتغير و يتعلق بالآخر وحينئذ يرتفع الوثوق بعلومنا البديهية والنظرية المتعلقة بالممكنات قطعا اذ يجوز ان يكون امامنا جبال شاهقة وعلى يميننا جنان ذوات افنان واشجار وحدائق وعلى يسارنا رياض و حياض وازهار و شقايق و من ورائنا طبول هوائل و بوقات بوائق و على رؤسنا طواويس ولقالق و تحتنا زرابي و نمارق و في ابداننا مقامع و مطارق الا انا لا نرى شيئا منها و لا نسمعه و لا نحس به لعدم ارادة الله تعالى خلق علمه فينا او يجوز ايضا عليها نيران مشتعلة واشجار مرتفعة لم يرد الله تعالى ان نراها فلم يخلق فينا رؤيتها او ان يكون قدامنا طبول هائلة و اصوات علية لم يخلق فينا سماعها او ان تصير اهل السوق حكماء فضلاء و اقمشتهم كتبا حكمية و صحفا الهية و ان تصير اواني البيت مشايخ زهادا عبادا او الذبابة شبابا شدادا الى غير ذلك مما لا يتناهى عدادا فلم نتيقن بخلافها لامكان جميع ذلك وجواز تعلق ارادة الله تعالى بها بعد غيبتنا عن السوق والبيت وكذا يلزم ان لا يكون شئ من علومنا البديهية و الحاصلة بالنظر لا في الالهيات و لا في غيرها يقينيا بل مجزوما به ايضا لانه يجوز عندكم ان لا يخلق الله تعالى فينا العلم بالامور الضرورية و لو بعد اسبابها و لا العلم بالنتيجة و لو بعد النظر الصحيح بل خلق فينا الجهل بها فلا يكون ما وقع في ذهننا بالضرورة او بعد النظر مجزوما به و فساد هذه اللوازم غنى عن البيان ٭ والجواب ٭ ان مثل ما اوردتموه علينا وارد عليكم ايضا فانكم معترفون بان طرفي الممكن بالنظر الى ذاته متساويان بالنسبة الى الوقوع و ايهما يقع يقع لمرجح و المرجحات من وجود الاسباب والشرائط

وارتفاع الموانع كثيرة كثرة لا يرجى ضبطها كيف وانتم تقولون لكل حادث معدات لا نهاية لها من جانب المبدأ فكيف يتصور ضبطها لاحد واذا كان كذلك فلعل شيأ من شرائط رؤية الجبال و ما شابهها من المذكورات يكون مفقودا افلهذا لا نراها مع كونها موجودة هنالك فلا يكون علمنا بعدمها يقينيا بل مجزوما به ايضا وكذا الحال في عدم سماع الاصوات والاحساس بالاشياء المذكورة واذا جوزتم الكون و الفساد وعموم فيض المبدأ وكثرته بحسب كثرة الاستعدادات فيجوز ان يحصل لاهل السوق في زمان غيبتنا عنها استعداد تلك الحكم و الفضائل لسبب لا نطلع عليه وان كان على خلاف العادة فانكم معترفون بامكان خرق العادات فتفيض من المبدأ هي عليهم و لا شئ فيه غير الاستبعاد للالف بالمعتاد و يجوز ان تخلع هيولات اقمشتهم صورها و تلبس صور الكتب و الصحائف لو وقع اسباب ذلك و كذا الكلام في اواني البيت و ذبابه و كذا انتم معترفون بان الحس قد يغلط و لا سبيل لكم الى عدم الاعتراف به فان كل احد يعلم انه يرى القطرة النازلة في الهواء خطا مستقيما مستطيلا و الشعلة الدائرة دائرة و الشجر المنتصب على الشط منتكسا في الماء و الحلقة الصغيرة المقربة من العين كالخاتم دائرة عظيمة و العظيمة من بعيد صغيرة و امثال هذه كثيرة بحيث لا مجال لانكارها فلا يكون شئ من ادراك المحسوسات يقينيا لان امكان الغلط في جميع صور ادراك المحسوسات ثابت و مع امكان الغلط لا يحصل اليقين واذا لم يكن شئ من ادراك المحسوسات علما يقينيا

فلايكون شئ من العلوم يقينيا لان جميعها فروع ادراك الحواس و مبنية عليه و المبنى على غير اليقينى لا يكون يقينيا ضرورة *وانما قلنا جميع العلوم فروع ادراك الحواس لان الانسان فى مبدأ فطرته خال عن الادراكات كلها ثم يحصل له الاحساس بالجزئيات فاذا استعمل الحواس فيها يتنبه لمشاركات بينها ومباينات كما اذا احس باقيه اذمن الحرارة (١) يتنبه لمشاركة بينهما و اذا احس بالحرارة مع البرودة يتنبه لمباينة بينهما و انتزع منها صورا كلية يحكم لبعضها على بعض ايجابا او سلبا امابيداهة عقله كما في البديهيات او بمعونة شئ آخر من تجربة اوسماع او نظر كما في باقى الضروريات و في النظريات فتبين ان الالزام وارد عليكم ايضا فما هو جوابكم فهو جوابنا *و الجواب* عن الكل ان امكان عدم حصول شئ في نفس الامر وامكان عدم ذلك الشئ فيها لاينافي حصول العلم به علما يقينيا اما بخلق الله تعالى فينا اليقين به كما هو الحق او بسبب آخر كما هو زعمهم فنعلم ذلك الشئ قطعا و لانتردد فيه مع انانعلم ان نقيضه ممكن و عدم علمنا به ايضاممكن فاني اعلم ان بمماسى الآن قلم و قرطاس و اعلم قطعا انه لايحتمل ان لا يكون كذلك مع انى اعلم قطعا انه يمكن فى نفس الامر ان لايكونا الآن مماسين لى ومن انكر هذا فهو مباهت لايستحق المخاطبة وهذا الجواب على رأى اهل الحق في غاية الوضوح اذ لا بعد في ان يخلق الله تعالى في العبد العلم اليقيني باحد طرفي الممكن مع علم العبد بامكان طرف الآخر لان علم العبد لامدخل له بالعلية في حصول علم آخر او فى انتفائه بل كل من الله تعالى ابتداء

(١) هكذا في الاصل و لعله اذا احس بالنار مع الحرارة ١٢

*واما

* و اما الذاهبون الى استناد العلوم الى المقدمات العقلية فينطرق على رأيهم الشبهة فى ان الشخص اذا كان عالما بامكان عدم الشئ الآن كيف يتيقن بوجوده الآن وجوابها ماحررناه *

* المبحث الثامن عشر في بيان ان النفس الانسانية هل هي مجردة ام لا *

والمراد من التجريد ان لاتكون متحيزة و لاحالة فى متحيز والمقام يستدعى ان يبين اولا معنى النفس وما يتعلق به فنقول انهم اثبتوا النفس للافلاك والنباتات و الحيوانات و الانسان و عبروا عن نفوس الثلاثة الاخيرة بالنفوس الارضية و زعموا ان اطلاق النفس عليها و على النفوس الفلكية بالاشتراك اللفظي اذ لايوجد مفهوم شامل للقبيلين صالح لان يعرفا به *قال الامام الرازى في شرح الاشارات اطلاق لفظ النفس على الارضية و السماوية عند الشيخ بالاشتراك المحض لانه فسر على وجه تندرج فيه النفس الفلكية و لم تندرج فيه النفس النباتية و بالعكس و لهذا قال النمط الثالث في النفس الارضية و السماوية و لم يقل في النفس مطلقا فبناء على هذا ميزوا بينهما في التعريف فعرفوا النفس الارضية بانها كمال اول لجسم طبيعي آلى ذى حياة بالقوة و معنى الكمال مايتم النوع وهو قسمان لانه اما ان يتم فى ذاته ويسمى كمالا اولا و منوعا كالصورة السريرية مثلا و اما في صفاته و يسمى كمالا ثانيا كالحركة و الوضع و سائر الصفات فالكمال الاول يتوقف عليه النوع و الكمال الثانى يتوقف على النوع فقولنا كمال جنس و بقيد الاول خرجت الكمالات الثانية و بقولنا لجسم خرجت منوعات المجردات

والاعراض وبقولنا طبيعي خرجت صور الاجسام الصناعية مثل السرير وبقولنا آلى والمراد به ان يكون ذا اجزاء وذا قوى متخالفة تصدر عنه آثاره بتوسطها خرجت صور العناصر والمعادن فان آثارهما وافعالهما من الحرارة والبرودة والتسخين والتبريد وغير ذلك ليست بالآلات بالمعنى الذى ذكرنا بل بنفس تلك الصور وقولنا ذى حياة بالقوة المراد منه ان يمكن ان تصدر عنه افاعيل الحياة التى هي التغذى والنمو وتوليد المثل والادراك والحركة الارادية والنطق * وبيان فائدة هذا القيد يستدعى تمهيد مقدمة وهي ان لهم اختلافا فى ان لكل فلك حركة خاصة كالخارج والتدوير والمائل ونفسا على حدة او النفس للفلك الكلى وهى محركة للكل والافلاك الجزئية بمنزلة آلات لها فعلى الراى الاول المشهور خرجت النفوس الفلكية عن التعريف بقيد الآلى ولا حاجة الى هذه الزيادة لكنهم ارادوا خروجها عنه مطلقا اى على الرأيين وعلى الرأى الثانى لا يخرج بذلك القيد فزادوا هذا لاخراجها عنه ايضا وانما خرجت بهذا لان المراد بالقوة والامكان ما هو مقابل الفعل فان النفس الفلكية وان كانت كمالا اولا لجسم طبيعي آلى الا ان ما يصدر عنها من افاعيل الحياة اعنى الادراك والحركة الارادية حاصل لها بالفعل دائما بخلاف النفوس الارضية فانها ليست دائما في التغذية والتنمية والتوليد ولا في الحركة والادراك بالفعل وبعض العلماء قال ان التعريف شامل للنفس الفلكية على الرأى الثانى لانها كمال اول لجسم طبيعي آلى يمكن ان يصدر عنه بعض افاعيل الحياة وهذا هو محصل التعريف • وكلامه

هذا

هذا مبنى على انه اراد من القوة والامكان المعنى العام الشامل للفعل لكن يصير حينئذ قيد بالقوة ضائعا لا فائدة له اصلا واما النفس الفلكية فهى كمال اول لجسم طبيعي ذى ادراك وحركة دائمين ويرد على التعريفين ان النفس الانسانية والفلكية المجردتين ليستا كمالا اولا للجسم على ما ذكر من معنى الكمال الاول لانه لا شبهة فى ان الجسم يتم في ذاته بمادته وصورته الجسمية والنوعية ولا حاجة له بعد ذلك في تمام ذاته بل في كثير من كمالاته او كلها الى نفس مجردة كما في سائر انواع الحيوانات وكما في الافلاك على راى المشائين نعم بعض كمالات الانسان موقوفة على تلك النفس كما ان بعض كمالات البلد موقوفة على الملك فالتعريفان غير جامعين عند من يثبت للفلك نفسا مجردة واما من لا يثبت له الا النفس المنطبعة فتعريف النفس الفلكية على رأيه تام • فان قيل * النفس الانسانية كمال اول للانسان الذى هو النوع لان الكمال الاول لا يكون الا بالنسبة الى النوع كما تبين. تعريفه الا انه عبر عن الانسان بالجسم لانه المشاهد المعلوم منه قطعا لكل احد * قلنا * نوع الانسان ان كان حقيقة هذا الجسم المخصوص فقد عرفت حاله وان كان هذا الجسم مع شيء آخر لم يكن الانسان نوعا حقيقيا بل مركبا اعتباريا فلا يكون له نفس لانها لا تكون الا للانواع الحقيقية فالاقرب ان تعرف النفس على الاطلاق بما ذكره ابو على في الشفاء من ان كل ما يكون مبدأ لصدور افاعيل ليست على وتيرة واحدة عادمة للارادة فانا نسميه نفسا فما ذكره مفهوم عام مشترك بين النفوس السماوية والارضية كلها مختصة بها لان الشيء اما ان يكون مبدأ

لصدور افاعيل ليست على وتيرة واحدة وهو النفس الارضية اعم من ان يكون نباتية اوحيوانية اوانسانية فان كلا منها مبدأ لافاعيل اى آثار مختلفة واما ان يكون مبدأ لافاعيل على وتيرة واحدة لكن لا عادمة للارادة بل واجد لها وهو النفس الفلكية وذلك المفهوم شامل لهذين القسمين واما ان لا يكون مبدأ الافاعيل اصلا او يكون مبدأ لافاعيل على وتيرة واحدة لكن عادمة للارادة كصورة العناصر والمعادن والقوة الغاذية والنامية وغيرها وهذان القسمان لا يشملهما ذلك المفهوم وليس شيء منهما نفسا ولعل نفس الطالب تنزع الى الاطلاع على القوى التى ذكرت انها آلات النفس في افاعيلها فلا بأس بان نشير ههنا الى تفاصيلها اشارة خفية لكنا نقصر الكلام على قوى النفوس الارضية اذ هي الاهم الانسب بما نحن فيه فنقول انهم اثبتوا ثمانى قوى يشترك النباتات والحيوانات كلها في ذواتها وان كانت كيفيات آثارها واحوالها متفاوتة فيهما ونحن نسوق الكلام هنا في بيان احوالها في الحيوانات وبعد الاطلاع عليها تسهل معرفة احوالها في النباتات وتلك القوى بعضها مما يحتاج اليه بقاء الشخص واستكماله وبعضها مما يحتاج اليه بقاء النوع · فمن الاول الجاذبة وهي قوة تجذب الغذاء اى ما من شانه ان يصير كله او بعضه جزأ للمغتذى من الفم الى المعدة وان كانت اعلى من الفم ثم يجذب الطف منه الى الكبد وتميز الاخلاط الاربعة هناك بعضها عن بعض ثم تجذب الاخلاط منه الى العروق فيتميز هناك ما يصلح غذاء لكل عضو عضو ثم يجذب منها الى كل عضو ما هو صالح له ٭ ومنه الماسكة وهى قوة تمسك الغذاء في المعدة الى ان يصير كيلوسا ويتمايز

الاخلاط

الاخلاط وفي العروق الى ان يتميز ما يصلح غذاء لكل عضو وفي كل عضو الى ان يستحيل الى مشابهة ذلك العضو مشابهة تامة ويلتصق به ٭ ومنه الهاضمة ٭ وهى قوة تفيد ما جذبته الجاذبة ومسكته الماسكة انطباخا ونضجا حتى صار صالحا لان يصير جزأ من المغتذى ولهذا الانطباخ مراتب اربعة ٭ اولاها ٭ في المعدة فان فيها يحصل للغذاء بياض وقوام كماء الكشك الثخين وابتداء هذا من الفم لان سطحه مع المعدة كانهما سطح واحد وحينئذ يسمى الغذاء كيلوسا ٭ وثانيتها ٭ في الكبد فان الغذاء فيه ينطبخ انطباخا فوق ما كان في المعدة وحينئذ يسمى كيموسا ٭ وثالثتها ٭ في العروق فان الاخلاط تندفع مختلطة من الكبد الى العروق لكن الظاهر عليها لون الدم وفيها ينطبخ انطباخا فوق ما كان فى الكبد ٭ ورابعتها ٭ في الاعضاء فان الاخلاط ترشح من الفوهات الليفية للعروق الى الاعضاء وتنطبخ هناك انطباخا ما ويحصل لها الاستعداد القريب لالتصاقها بالعضو وصيرورتها جزأ منه ولكل مرتبة من مراتب الهضم فضل يندفع عن البدن فللمرتبة الاولى الثفل الذى يندفع من طريق الامعاء وهو اكثر الفضول فلهذا طريقه اوسع وللثانية البول المندفع من طريق المثانة والسوداء المندفعة من طريق الطحال والصفراء المندفعة من طريق المرارة والاول اكثرها وللثالثة البخار والعرق والوسخ والشعر والقمل المندفعة من طريق المسام واللعاب والمخاط والدمع ووسخ الاذن والرعاف وسائر الدماء الفاسدة والقيح والصديد المندفعة من مواضعها وللرابعة المنى فهنا قوة اخرى هى مبدأ لتلك الاندفاعات هى رابعة القوى المذكورة وتسمى الدافعة

ومنه الغاذية * وهي قوة تلصق الغذاء بعد تمام فعل الهاضمة بالعضو بدلا عما يتحلل فيه صورته * ومنه النامية * وهي قوة تجعل الغذاء متداخلا بين اجزاء العضو وتضمه اليها لتزيد اقطاره الثلاثة زيادة معتدا بها الى ما يناسب طبيعة ذلك العضو الى ان وصل البدن الى اعتداله في المقدار ثم تقف عن العمل وانما قيدنا الزيادة في الاقطار بكونها معتدا بها احترازا عن السمن فانه غير النمو اذ قد يحصل بعد سن النمو وبه ايضا تحصل الزيادة في الاقطار الثلاثة لكن لا تحصل به في الطول زيادة معتد بها والقيد الاخير احترازا عن الورم فانه ليس مناسبا لطبيعة ذي الورم وهذه القوة يحتاج اليها الشخص في اشكاله باعتدال حجمه واما ما يحتاج اليها بقاء النوع فقوتان * احداها * المولدة وهي قوة تفرز من غذاء كل عضو بعد تمام الهضم او من غذاء الانثيين خاصة على اختلاف الرأيين جزأ ليكون كالبذر لشخص آخر من نوع الاول كما هو الاكثر او من جنسه كالبغل وكالمتولد من اجتماع الكلب مع الذئب فعلى الرأي الاول المني متخالف الاجزاء متشابه الامتزاج وعلى الثاني متشابه الاجزاء متخالف الاستعدادات * وثانيتها * المصورة وهي قوة في الرحم تفيد تلك الاجزاء المتخالفة الحقيقة او الاستعدادات الصور والقوى والاشكال والمقادير التي بها يصير مثلا بالفعل وهذه القوى تسمى طبيعية لان الطبيعة في اكثر الامر انما يقال لما يصدر عنه الاثر لا بارادة ثم الحيوان بعد اشتراك النبات معه في هذه القوى له قوى اخرى خاصة به ولما كان امتيازه عن النبات بالادراك والحركة الارادية فقواه المختصة

به اما يكون مبدأ لهذين الامرين * واما مبدأ الاول * وهي القوى المدركة او المعينة على الادراك فقالوا انها عشر * خمس منها في ظاهر البدن وهي الحواس الظاهرة ولظهورها واشتهارها لا حاجة هنا الى تفصيلها * وخمس منها في الدماغ وهي الحواس الباطنة * اولاها * الحس المشترك وهي التي ينطبع فيها صور المحسوسات بالحواس الظاهرة كلها ومحل هذه مقدم البطن الاول من الدماغ فان الدماغ منقسم الى ثلاثة اجزاء وجزؤه الاول اعظم ثم الثالث واما الثاني الواصل بينهما فهو كمنفذ من الاول الى الثالث على هيئة دودة * ثانيتها * الخيال وهي قوة حافظة لتلك الصور بعد غيبوبتها عن الحس المشترك فهو كخزانة للحس المشترك ومحلها مؤخر البطن الاول من الدماغ * ثالثتها * الوهم وهي قوة تنطبع فيها صور المعاني الجزئية الكائنة في المحسوسات كصداقة زيد المدركة لعمرو عند الاحساس به وباحواله وعداوة الذئب المدركة لبهيمة عند احساسها به ومحلها مؤخر البطن الثاني من الدماغ * رابعتها * الحافظة وهي قوة حافظة للصور التي ادركها الوهم فهي كالخزانة بمنزلة الخيال للحس المشترك ومحلها مقدم البطن الثالث * خامستها * المتصرفة وهي قوة تتصرف في صور المحسوسات بالحواس الظاهرة والمعاني الجزئية المأخوذة منها بل وفي صور المعقولات الصرفة ايضا وذلك بان تركب بعضها مع بعض وتفصل بعضها عن بعض كتصوير فرس ذي جناحين وتصوير بدن لا رأس له وكابراز الصديق في صورة العدو وبالعكس وهي لا تسكن عن العمل نوما ولا يقظة فان كان مستعملها

العقل في مدركاته يسمى مفكرة وان كان هو الوهم يسمى متخيلة ومحلها مقدم البطن الثانى لتكون نسبتها الى ما يتصرف فيهامتشابهة ٭ واما مبدأ الثاني فهى ايضا قوى اما فاعلة او باعثة ومعينة عليها والثانية تسمى نزوعية وشوقية فان كانت باعثة على الحركة انيل ماتخيله المتحرك نافعا تسمى شهوية وان كانت لدفع ما تخيله ضارا تسمى غضبية فان النفس تتخيل الحركة اولا باحدهذين الوجهين ثم تشتاقها ثم تريدها ثم تمد الاعصاب الى جانب مبدئها مرة كما فى حالةقبض اليد وترسلها عن ذلك الجانب اخرى كما في حالةبسط اليد فتحصل لكل منهماحركة فهذه مباد اربعة للحركات الاختيارية للحيوانات والقوة التى منهاتمديد الاعصاب وارسالها تسمى المحركة ٭ والقوى المختصة بالحيوان تسمى نفسانيـة نسبة لها اما الى نفس الحيوان للاختصاص بها او الى نفس الانسان لانها في الانسان اكمل منها في غيره من الحيوانات هذا مجمل ماقالوا في القوى النفسانية والحيوانية واستدلوا على تعددها على الوجه المذكور باختلاف الآثار والافعال كالتغذى والنمو والجذب والامساك والحركة والادراك ولم يجوزوا ان يكون مبدؤ الكل وفاعلها واحدا كالصورة النباتية والحيوانية او قوة واحدة اخرى فاثبتوا الكل واحد منها فاعلا وهذا مع كونه بناء على اصلهم الفاسد الذى هو استحالة ان يصدر من الواحد الا الواحد مردود عليهم بان هذا انماهو في الواحد من كل الوجوه والصورة النباتية والحيوانية وسائر قواها ليس شيء منها كذلك فانها امور ممكنة موجودة بوجود زائد حادثة منقسمة حالة في محال لها

الآت

الآت واستعدادات غيرمحصورة فمن اين يلزم امتناع صدور المتعدد من مثل هـذا الواحد الكثير الجهات ذلك الاصل ان صح دل على ان الواحد لا يصدر عنه الا الواحد بالشخص والصادر من كل واحدة من تلك القوى افراد كثيرة وان كانت متحدة بالماهية كافراد الجذب والامساك وغيرهما يصدر من بعضها الامور المتخالفة الماهية ايضا كالخيال والوهم فان حفظهماللصور المنطبعة فيهما لايتصور بدون ادراكهما لها وكالمتخيلة فانه يصدر منهاالتركيب والتفصيل ثم ماذكروا ههنامناف لاصلهم الذى هو ان مبدأ كل الحوادث في عالمنا هذا وفاعلها هو العقل الفعال ثم من العجائب تجويز صدور ثلاثة اشياء من المعلول الاول كماذكر من قبل وتجويز صدور اشياء غيرمتناهية من المعلول العاشر وعدم تجويز صدور الاثنين مما هو مكتنف بشرائط واستعدادات غيرمتناهية ومحفوف لجهات متكثرة ولاادري كيف يتقبل عنهم عند الفضلاء والعقلاء وهذا كلام وقع في البين فلنرجع الى ماهو المقصود في هذا المبحث فنقول استدلوا على ان النفس الناطقة الانسانية مجردة بوجوه بعضهايدل على انهاليست هي البدن ولا جزأ منه ولاالمزاج اذ كل واحد منهامماتوهمه بعض وبعضهايدل على انهاليست جسماولاجسمانية مطلقا ٭ اما الاول فثلاثة ادلة ٭ اولها ٭ ان النفس لاتغفل عن ذاتها حتى في النوم والسكر ايضاولهذا اذا صيح على الشخص باسمه العلم ينتبه وايضا اذا وصل اليه مايؤذيه مثل ان يضرب او يقرب منه النار فان لم يدركه ولم ينقبض منه كان ميتا

وان ادركه وادرك انه يؤذيه لزم ان يكون عالما بذاته قبل وصول المؤذي اليه لان العلم بنسبة شيء الى شيء بدون العلم بالمنتسبين محال وتغفل عن بدنها واجزائه كلها وعن مزاجها بل عن جميع القوى والاعراض الحالة فيه يظهر ذلك بان نفرض الانسان خلق صحيح العقل والمزاج على هيئة لا يبصر شيئا من اجزائه ولا يتلامس اجزاؤه معلقا في الهواء لا حر فيه ولا برد فانه في هذه الحالة يكون غافلا عن ظواهر بدنه لانها لا يدرك الا بالبصر او اللمس وقد فرض خاليا عنهما وعن بواطنه لانها لا تدرك الا بالتشريح وهو ليس بحاصل في اول الخلق ولا يكون غافلا عن ذاته فثبت انه ليس عين بدنه ولا جزأ منه ولا مزاجه ولا شيأ من حواسه وقواه * والاعتراض عليه * ان من ادعى ان النفس والمدرك هو البدن والمزاج انى يسلم ان الانسان في الحالة المفروضة يدرك ذاته وان البدن او المزاج تلامس الاجزاء حتى يدرك شيأ وهذه دعوى غير ضرورية ولا مبرهنة وكذا ما ذكر اولا من ان النفس لا تغفل عن ذاتها في حال من احوالها وما ذكر في بيانه من الوجهين ليس بشيء لان تنبهه بالصياح عليه وانقباضه عن المؤذي لا يدل شيء منها على علمه بذاته قبل تنبهه لم لا يجوز ان يحصل له العلم مع تنبهه بالصياح وبوصول المؤذي مع ان هذين الوجهين يتأتيان في غير الانسان من الحيوانات * ثانيتها * ان النفس لو كانت هي البدن لضعفت عند ضعف البدن وليست كذلك اما الملازمة فعلى تقدير كونها هي البدن او جزؤه فظاهرة واما على تقدير كونها حالة في البدن فلان القوى الجسمية انما تفعل بالجسم فيكون الجسم

آلة لها وشرطا لها في فعلها واختلال الشرط يوجب اختلال المشروط فيقع الفعل حينئذ انقص كما في قوى الحس والحركة * واما انتفاء اللازم فلان النفس قد تقوى على افعالها حين يضعف البدن فان الانسان في سن الانحطاط يقوى تعقله ويزداد مع ان الآلة البدنية في الانتقاص والانحطاط * فان قيل * هذا معارض بان الانسان في آخر الشيخوخة قد يصير خرفا فينقص الادراك فقد اختلت قوة التعقل باختلال الآلة وهذا يدل على ان نفسه حالة في الجسم * قلنا * ممنوع فان اختلال التعقل باختلال الآلة لا يدل اصلا على ان الفاعل حال في الآلة بخلاف ازدياد العقل وقوته مع نقصان الآلة وضعفها فانه يدل على ان الفاعل ليس حالا في الجسم * والاعتراض عليه انه لم لا يجوز ان يكون حد من اعتدال الجسم الذي يقوم به الفاعل شرطا في كمال العقل والزائد على ذلك الحد اما مستغن عنه فقط او قادح في كمال العقل والنقصان انما يقع على ذلك الزائد فيكون العقل مع هذا النقصان اما على حاله او اتم واذا تعدى النقصان الى ذلك الحد مع العقل انقص كما في آخر الشيخوخة * وبما ذكر يندفع ما قيل ان يقال ذلك الحد لا يوجب الا بقاء العقل على حاله لا ان يزداد عند نقصان الجسم والاستدلال انما هو بذلك الازدياد كما مر لا بعدم الاختلال * ثالثتها * ان النفس لو كانت هي البدن او في البدن لم يكن الشخص الموجود الآن هو الذي كان قبل هذا السنين والتالي باطل لان كل احد يعلم بالضرورة انه هو الذي تولد ولو منذ مائة سنة * واما الملازمة فلان البدن دائما في التغير

بالتحليل ففي المدد الطويلة ينتفي ما كان اولا بالكلية و يحصل بدله مثله و اذا انتفى ذلك البدن انتفى جميع اعراضه و قواه بالضرورة لاستحالة بقاء العرض بلا محل و انتقاله الى محل آخر * فان قيل * هذا انما يتم لو عرض التحلل لجميع الاجزاء و هو ممنوع لجواز ان يكون بعض الاجزاء الاصلية باقية مادام الشخص باقيا و تكون تلك الاجزاء هي النفس او محلها * قلنا * اجزاء كل ركن للبدن من اللحم وغيره متشابهة الماهية يجوز على كل منها ما يجوز على الآخر فلو عرض التحلل لبعض منها دون بعض كان رجحانا بلا مرجح * و الاعتراض عليه * ان تشابه الماهية انما يقتضي ان يجوز على كل منها ما يجوز على الآخر لا ان يقع لكل منها ما يقع للآخر و لا نسلم الرجحان بلا مرجح لم لا يجوز ان يتحلل بعض ما يجوز تحلله دون البعض لارجاح المختار كما هو الحق او لسبب آخر كما في سائر الممكنات * واما الثاني فهو ايضا ثلاثة ادلة * الاول * ان للنفس عوارض واحوالا يمتنع ثبوت شيء منها للجسم او الجسماني و ما هو كذلك فليس بجسم ولا جسماني اما الكبرى فبينة واما بيان الصغرى فبوجوه * احدها * ان النفس يحل فيها ما هو غير منقسم الى الاقسام المتباينة الوضع و يمتنع حلول غير منقسم كذلك في جسم او جسماني * بيان المقدمة الاولى ان المعقولات في النفس و من المعقولات ما هو غير منقسم والا لكان كل معقول مركبا من اجزاء غير متناهية فيمتنع تعقله لاستلزامه تعقل امور غير متناهية دفعة و هو ظاهر الامتناع و لو سلم فالمطلوب حاصل لان كل كثرة متناهية لا بد فيها من الوحدة لانها مركبة من الوحدات فثبت تعقل النفس للواحد و تعقل النفس للواحد هو

حلول غير منقسم فيها * و بيان المقدمة الثانية ان كلا من الجسم و الجسماني منقسم وانقسام المحل يوجب انقسام الحال فيه فيمتنع حلول غير المنقسم في شيء منهما اما انقسام الجسم فظاهر و اما انقسام الجسماني فلان الحال في الجسم لو كان منقسما مع كون محله منقسما فلا يخلو اما ان يكون بتمامه حالا في كل واحد من اجزاء محله فيكون حالا في محال غير متناهية وهو ظاهر البطلان و اما ان لا يكون حالا في شيء من اجزائه فلا يكون حالا فيه اصلا هذا خلف و اما ان يكون حالا في بعض اجزائه دون بعض فيكون محله ذلك البعض لا الكل كما فرض ثم ان كان ذلك البعض غير منقسم لم يكن الحال حالا في الجسم لان غير المنقسم لا يكون جسما و قد فرض حالا في الجسم هذا خلف وان كان منقسما ننقل الكلام اليه و الى حلول الحال فيه انه في كل من اجزائه او ليس في شيء من اجزائه الى آخر الاقسام فتبين امتناع حلول غير المنقسم في الجسم و لا في الجسماني * والاعتراض على هذا الوجه انه مبني على كون التعقل هو حلول المتعقل في ذات العاقل وهو ممنوع بل هو انكشاف الشيء عند العاقل من غير حلول وارتسام صورة ولو سلم انه الحلول فلا نسلم انه الحلول في ذات العاقل لجواز ان يكون في آلة له و ينكشف من هناك عليه و على كل تقدير لا يلزم حلول غير المنقسم في النفس و ايضا ما ذكروا في بيان ان انقسام المحل يوجب انقسام الحال منقوض باشياء كثيرة مثل النقطة و الوحدة و الاضافات كالابوة و نحوها فانها كلها امور موجودات عندهم غير منقسمة اما النقطة و الوحدة فلا شبهة في عدم انقسامها و اما

الاضافات فلانه لايصح ان يقال ان نصف الابوة مثلا في نصف الاب ومحال
المجموع اشياء منقسمة و هو ظاهر * واجاب بعضهم عن البعض بان المدعى ليس
ان انقسام المحل يوجب انقسام الحال مطلقا بل انقسام المحل الذى يحل فيه
الشئ من حيث هو ذلك الشئ القابل للقسمة الوضعية كالجسم الذى يحل
فيه السواد او الحركة او المقدار واما المحل المنقسم الى اجزاء غير متباينة في
الوضع كالجسم المنقسم الى جنسه و فصله او الى مادته و صورته والمحل الذى
ينقسم الى اجزاء متباينة في الوضع لكن لا يحل فيه الحال من حيث هو
ذلك المحل بل من حيث لحوق طبيعة اخرى كالخط فان النقطة لا تنقسم
بانقسامه لانها لا تحله من حيث هو خط بل من حيث هو متناه وكالاب
فان الابوة لا تحله من حيث هو ذلك الشخص بل من حيث تولد شخص
آخر منه وكالاجزاء فان الوحدة لا تحلها من حيث هي اجزاء بل من
حيث هى مجموع فالمراد ان انقسام المحل يوجب انقسام الحال الذى يحل فيه
من حيث هو فلا يرد النقض * وفيه نظر لانه ان اراد ان في صور النقض
للطبيعة الاخرى كالانتهاء مثلا مدخل في الحلية فليس كذلك فان النقطة
حالة في الخط لا في مجموع الخط و التناهى و ان اراد انها شرط لحلول الحال
في محله فهو مسلم لكن لا يجدى نفعا لان حلول كل حادث في محله كالسواد
و البياض و غيرهما مشروط بشرائط هى معدات لمحله لقبول هذا الحال فيه
فحلول كل للحوق طبيعة اخرى لمحل هي كيفية استعدادية له فلا يوجب
انقسام المحل انقسام شئ من الحوادث الحالة فيه فلا يوجب انقسام النفس

انقسام العلم الحادث فيه و ماذكره فى الوحدة في غاية البعد لان الوحدة
تحل في الشئ من حيث هو لا من حيث انه جزء لشئ آخر ولا من حيث
انه مجموع فان الوحدة ثابتة لزيد مع قطع النظر عن كونه جزءاً لمجموع
او هو مجموع حتى انه لو لم يكن مجموع اجزائه بسيطا لم يكن واحدا
و اجاب بعض آخر عن النقض بان المدعى ان حلول الحال اذا كان سريانيا
فانقسام المحل يوجب انقسامه و الحلول فى صور النقض ليس سريانيا
فلا يرد نقض و هو مردود بانه اذا ثبت نوع من الحلول لا يوجب فيه
انقسام المحل انقسام الحال فليكن حلول غير المنقسم في النفس من هذا القبيل
حتى لا يوجب انقسامها انقسامه و ايضا ما ذكروا في بيان ان النفس يحل
فيها غير المنقسم لو تم لدل على ان الجسمانى يحل فيه غير المنقسم بان يقال ان
المدركات الحسية تحل في الحواس و من تلك المدركات ما هو غير منقسم
و الا كان كل مدرك مركبا من اجزاء غير متناهية فيمتنع ادراكه دفعة
و لو سلم امكانه فالمطلوب حاصل فثبت ادراك الحواس للواحد و الحواس
قوى جسمانية فثبت ان الجسمانى يحل فيه غير المنقسم فبطل هذا الدليل
على انه لو تم لثبت ان النفس ليست جسما ولا جسمانيا ولا يلزم منه ان تكون
مجردة لاحتمال ان تكون جوهرا فردا متحيزا الا انهم بنوا كلامهم في هذا
الموضع على بطلان الجزء الذي لايتجزى لنوع قوة فى ادلتهم على نفيه * ثانيتها
ان عارض النفس يكون مجردا و عارض الجسم و الجسمانى يمتنع ان يكون
مجردا * واما بيان الاولى فهو ان المفهوم الكلي يحل في النفس و هو مشترك

بين افراد مختلفة في الكم و الكيف و الاين و الوضع وغير ذلك فلو لم يكن مجردا لا يتصور هذا الاشتراك لانه حينئذ يكون له اللواحق المادية من كم مخصوص و كيف مخصوص و اين مخصوص وغير ذلك فلا يطابق ماليس له تلك الاعراض المخصوصة فلا يتحقق الاشتراك بل تمتنع مطابقته لفرد اصلا * واما بيان الثانية فان كل جسم وجسمانى لابد له من هذه العوارض التي يمتنع تحققها للمجرد و اختصاص المحل بهذه العوارض يوجب الاختصاص بها * و الاعتراض عليه * انه ايضا كالوجه الاول مبنى على ان العلم انطباع ماهية المعلوم في النفس و هو ممنوع و لو سلم فالمنطبع هو صورة المعنى الكلى لا نفسه و لا يلزم تطابق الصورة و ذى الصورة في اللوازم و الاحكام كما فى صورة الفرس المنقوشة مع الفرس الحقيقى فجاز ان لا تكون الصورة مشتركة و يكون ذو الصورة مشتركا و ان تكون الصورة متصفة بتلك العوارض و يكون ذو الصورة مجردا عنها و لو سلم فالاتصاف بتلك العوارض انما لزم من قبل محلها فجاز ان تكون مجردة عنها و مشتركة بحسب ذاتها * ثالثها * ان النفس تقوى على افعال غير متناهية والجسم و الجسماني يمتنع عليهما ذلك اما بيان الاولى فان النفس تتعقل الاعداد و الاشكال ومراتبهما غير متناهية و اما بيان الثانية فلما تقرر فى موضعه من ان القوى الجسمانية لا تقوى على آثار غير متناهية لا بحسب الشدة ولا بحسب العدة ولا بحسب المدة * والاعتراض عليه * انا لانسلم ان النفس لها قوة فعل اصلا فضلا عن الافعال الغير المتناهية و انما فاعل الجميع هو الله تعالى و لو سلم فما ذكرتم فى بيان انها تقوى

على الافعال فاسد لان التعقل انفعال لا فعل و ليس لكم ان تعمموا مدعاكم و بيانكم بما يشمل الفعل و الانفعال اذ بطلان القول بان القوى الجسمانية لا تقوى على انفعالات غير متناهية ظاهر على رأيكم فان انفعال النفوس المنطبعة الفلكية من المبادى العالية لقبول الكمالات عنها وانفعال هيولى العناصر من المبدأ الفياض لقبول الصور و الاعراض عنه دائمان غير متناهيين و لو سلم فان اردتم ان النفس تقوى على تعقلات غير متناهية دفعة فهو ممنوع و ان اردتم ان تعقلاتها لا تنتهى الى حد لا تقدر بعده على تعقل آخر فمسلم و لكن لا نسلم امتناع مثل ذلك على القوى الجسمانية و ماذكره في بيان ان القوى الجسمانية لا تقوى على الغير المتناهي فقد بين وجوه فساده في موضعه و اظهرها النقض بالنفوس الفلكية التى هي قوى جسمانية مع صدور الارادات والتحريكات الجزئية الغير المتناهية عنها * رابعتها * ان النفس تدرك ذاتها وادراكها وآلاتها ويمتنع ان يدرك الجسم او الجسمانى ذاته وادراكه و آلاته * و الاعتراض عليه * ان المقدمة الثانية دعوى غير ضرورية و لا مبرهنة ومن ذهب الى ان النفس جسم او جسماني كيف يسلم هذا مع انه ان صح لزم ان يكون للحيوانات العجم نفوسا مجردة و هم لا يقولون به * خامستها * ان النفس قد لا تكل ولا تضعف بتكرر الافاعيل بل قد تقوى عليها كما فى توالى الافكار فانها به تصير اقدر على الفكر والجسم والقوى الجسمانية يكلها و يضعفها دايما تكرر الافاعيل * والاعتراض عليه * انه يجوز ان تكون القوى العاقلة مخالفة بالنوع لسائر القوى مع كون الجميع جسمانية فلا

يقدح اختصاص بعضها بالكمال و بعضها بعدمه • فان قيل • انقياس المذكور يا باه *قلنا* كلية الكبرى ممنوعة فان من يقول بان النفس جسم او جسمانية لا يسلمها كيف و كثيرا ما يكون في الاعصاب والعضلات عند الشروع في العمل خدارة و صلابة يضعف معها العمل و بعد ثوران الحرارة بسبب الحركة تلين و تنبسط فيصير الشخص اقدر على الحركة و العمل *سادستها* ان النفس تدرك الاشياء الضعيفة بعد ادراك الاشياء القوية و الجسمانية ليست كذلك فان الباصرة بعد ابصار هاجرم الشمس لا تدرك الاشياء الخضرة و الذائقة بعد ادراكها الحلاوة القوية لا تدرك الحلاوة الضعيفة *سابعتها* ان النفس تنطبع فيها صور كثيرة من غير مدافعة بعضها البعض و الجسم و الجسماني ليسا كذلك فان صورة الفرس المنقوشة على الجدار مثلا ما لم تمح لا يمكن اثبات صورة اخرى في محلها • و الاعتراض عليها • مثل ما مر في الوجه الخامس مع ظهور انتقاض الاخير بقوة الخيال والمفكرة وغيرها *ثامنتها* ان النفس تنطبع فيها ماهيتا المتضادين معا و لا شيء من الجسم و الجسماني كذلك اما الصغرى فلان النفس تحكم بنسبة التضاد بينهما و لا بد للحاكم بالنسبة بين شيئين من العلم بهما معا و لا معنى للعلم بشيء الا انطباع ماهيته في العالم و اما الكبرى فلظهور امتناع اجتماع الضدين في الجسم والجسماني • والاعتراض عليه • انه ايضا مبنى على كون العلم هو الانطباع و قد عرفت حاله مرارا و لو سلم فلا نسلم اشتراك الوجود الذهنى و الخارجى في امتناع الاجتماع وامكانه هذا و من داب القوم ان يجعلوا كلا من هذه الوجوه دليلا على حدة لا لاصل المدعى

• الثانى • ان الانسان يحكم احكاما على انواع المحسوسات الظاهرة والباطنة كما يحكم بان هذا المبصر او هذا المتخيل حلو او مر حار او بارد خشن او لين و ان هذا المسموع او هذا المتوهم ملائم او منفور عنه و بعكس هذا و بامثال ذلك و يحكم على المعقولات الصرفة ايضا كما يحكم بان واجب الوجود واحد فلا بد له من شيء يدرك هذه الاشياء كلها و نحن نعلم بالضرورة ان ليس جسم و لا جسماني يحصل له جميع انواع هذه الادراكات فثبت ان المدرك لهذه الاشياء والحاكم بيعضها على بعض شيء غير جسم و لا جسماني و هو المطلوب * و الاعتراض عليه * ان من يزعم ان النفس جسم او جسماني لا يسلم الضرورة التى ادعوها و ليس نزاعه الا في ان هذه الادراكات لا تحصل للجسم و لا للجسماني فلا يتم هذا في المحاجة معه * الثالث * ان النفس لو كانت جسما او جسمانية لزم جواز كون شخص عالما بشيء من وجه و جاهلا به من ذلك الوجه فى آن واحد و هو محال بالضرورة اما الملازمة فلانه حينئذ يجوز ان يقوم العلم بجزء منها و الجهل بجزء آخر لانقسامها فتكون عالمة و جاهلة معا • و الاعتراض عليه * اولا ان المراد بالجهل ان كان هو الجهل البسيط ففساد ما ذكر ظاهر لانه ليس وصفا ثبوتيا قائما بمحل بل هو عدم العلم عمن من شانه ان يكون عالما فالعالم بشيء من له العلم به في الجملة و الجاهل به من لا علم له به اصلا فاذا قام العلم بجزء من نفس الشخص فهو عالم لا جاهل و ان اصطلح احد على اطلاق الجاهل عليه باعتبار خلو جزء من نفسه عن العلم كما انه يطلق العالم عليه باعتبار قيام العلم

بجزء منها فلا نزاع معه لكن لا امتناع فيه و كذا ان كان المراد به الجهل المركب لان ما ذكر في بيان الملازمة من انه يجوز ان يقوم العلم بجزء الى آخره ممنوع و انما يكون كذلك لو لم يكن قيام العلم بجزء من النفس مانعا من قيام الجهل بجزء آخر منها لكنه مانع ضرورة امتناع كون شخص معتقد اللنقيضين في حالة واحدة سواء كان اعتقادهما في محل واحد او في محلين * و ثانيا انه منقوض بالاعراض الجسمانية مثل النفرة و الشهوة و اللذة و الالم فان محالها اجسام و مع هذا لا يلزم جواز ان يكون شخص مشتهيا لشئ و متنفرا عنه و ملتذا به و متألما عنه معا . واما الصنف الثاني . فهو دليل واحد و هو ان النفس لو كانت حالة في جسم من قلب او دماغ او اى جسم كان لزم احد الامرين اما دوام ادراك النفس لمحلها او امتناع ادراكها له اصلا والتالى بقسميه باطل فالمقدم باطل اما بيان الشرطية فانه قد علم ان الادراك هو حصول صورة المدرك فلا يخلو اما ان يكفى لادراك النفس محلها تحقق صورته الاصلية او لا يكفى بل يحتاج الى حصول صورة اخرى له فيها فعلى التقدير الاول يلزم الامر الاول لان تلك الصورة حاصلة عندها دائما و على التقدير الثاني يلزم الامر الثانى لانه يمتنع ان تحصل في النفس صورة اخرى لمحلها و الا يلزم اجتماع صورتين متماثلتين فى ذلك المحل لان الحال في الحال في الشئ حال في ذلك الشئ و اجتماع المثلين في محل واحد محال كما تقرر في موضعه فحينئذ امتنع ادراكها لمحلها اصلا و اما بطلان التالى فلانها تدرك في بعض الاوقات القلب و الدماغ و غيرهما من الاجسام و في بعضها لا * و الاعتراض

عليه

عليه انه ايضا مبنى على كون الادراك والعلم حصول الصورة و قد عرفت حاله مرارا و لو سلم فنختار ان ادراكها لمحلها يحتاج الى حصول صورة اخرى و لا نسلم الامتناع اذ امتناع اجتماع المثلين انما هو عند اتحاد وجودهما اى ان يوجد امعا في الخارج او في الذهن و الدليل انما يدل عليه و اما اذا كان وجود احدهما خارجيا و الآخر ذهنيا فلا دليل على امتناعه لانه بالحقيقة ليس اجتماعا في محل واحد لان محل احدهما المادة الخارجية و الآخر النفس الحالة فيها و لو سلم فبطلان التالى ممنوع و ما ذكر في بيانه غير تام لانه يجوز ان يكون محلها جسما يمتنع ان تدركه النفس و لا دليل على انتفاء هذا غير استقراء ناقص لا يفيد في مثل هذه المطالب و ايضا الدليل منقوض بصفات النفس بان يقال ان كفى في ادراكها حضور ماهياتها عند النفس لزم ان تكون مدركة لها دائما و ان لم يكف لزم امتناع ادراكها و الا اجتمع المثلان بل الاجتماع هنا اظهر لان محلهما كليهما هنا النفس لا غير و التالى باطل بقسميه لان النفس قد تدركها و قد تغفل عنها فلزم امتناع ثبوتها للنفس لكنها ثابتة وجدانا و اتفاقا و اعلم ان بعض من يتصدى لتقوية كلامهم و تمشيته و توجيهه و العذر عنه اعترف بورود هذه الاعتراضات على هذه الادلة بحسب الظاهر ثم ادعى ان كون مقدماتها يقينية فيها نوع خفاء فتحتاج الى تجربة او حدس او غير ذلك مما يوضحها و يزيل الخفاء عنها فلا سبيل الى الزام الجاحد لها لكن المسترشد الطالب للحق باذعان و انقياد ينتفع بها و هذا كلام لا يعجز عنه احد فلكل من بهت عن اتمام دليله ان يدعى ان حقيته خفية الا على المسترشد

الطالب المحق فيبطل طريق المناظرة وكيف لم يتفق وضوح الصحة والاستقامة في واحد من هذه الادلة ان كانت يقينية مع كثرتها بل خفيت في الكل بحيث لايمكن بيانها حتى التجأوا الى مثل هذا الكلام ولم يستعد لاتمامها بالبيان احد مع اهتمامهم التام باتمام كلامهم • فان قيل * اذا كانت النفس الناطقة مجردة عندهم فلم اوردوا مباحثها في العلم الطبيعي الباحث عن احوال الجسم الطبيعي من حيث هو واقع في التغير بالحركة والسكون * قلنا • لان اسم النفس انما يطلق عليها لما هو مبدأ الآثار لا من حيث ذاته ولا من حيث مبدأ الآثار ولا باعتبار آخر غير انه محصل جسم ومنوعه كما ظهر من تعريفها فللاشارة الى هذا الاعتبار اوردوها في مباحث الاجسام وكانهم يبحثون عن انه هل لهذا الجسم نفس مجردة ام لا *

* البحث التاسع عشر في بيان ان النفس الانسانية قديمة او حادثة وانها هل هي باقية بعد موت البدن واجزائه ام لا *

فههنا مقامان * الاول البحث عن قدمها وحدوثها * فنقول اما الملبون فقد اتفقوا على انها حادثة لان العالم والعالم بجميع اجزائه حادث كما مر ولهم اختلاف في ان حدوثها مع البدن او قبله * واما الفلاسفة فلهم في قدمها وحدوثها اختلاف فذهب افلاطون ومتابعوه الى انها قديمة واستدلوا عليه بثلاثة اوجه • احدها • انها لو كانت حادثة لكانت مادية لما تبين من ان كل حادث مفتقر الى مادة والتالي باطل لما مر من ادلة التجريد فالمقدم باطل فثبت قدمها لانحصار الوجود في القديم والحادث فاذا ابطل احدهما

ثبت

ثبت الآخر بالضرورة * ثانيها • انها لو كانت حادثة لفنيت لان كل كائن فاسد والتالي باطل لما سيأتي في المقام الثاني فالمقدم باطل فالمطلوب حق • ثالثها • انها لو كانت حادثة لزم لاتناهيها مع ترتبها والتالي باطل ببرهان التطبيق فالمقدم مثله • بيان الملازمة انها على تقدير حدوثها تفتقر الى شرائط من جملتها بدن لكل نفس والابدان غير متناهية ومترتبة لدوام حدوثها مادامت الحركات الفلكية وهي سرمدية فلزم عدم تناهي النفوس مع الترتب لامتناع التناسخ على ما تقرر في موضعه • فان قيل • كيف جوزتم عدم تناهي الابدان ونفيتم عدم تناهي النفوس وما الفرق بينهما * قلنا * الفرق ان الابدان وان كانت غير متناهية لكن باسرها وعدم تناهيها غير مجتمعة في الوجود بل متعاقبة والموجودة هناك انما جملة متناهية فلا يجري فيها التطبيق في الجميع ولا يلزم فساد في المجتمعة في الوجود بخلاف النفوس فانها لما امتنع فناؤها لزم اجتماعها باسرها في الوجود فيجري فيها التطبيق ويلزم المحال وذهب ارسطو ومتابعوه الى انها حادثة مع البدن واحتجوا عليه بانها ان كانت قديمة بل موجودة قبل تعلقها بالبدن لزم احد امور اربعة اما كون كل نفس من النفوس الغير المتناهية نوعا منحصرا في فرد او التناسخ او اشتراك افراد الانسان في جميع الصفات النفسية او تجزي النفس وانقسامها والتالي باقسامه باطل • اما الملازمة فلانها لو كانت موجودة قبل البدن فلا يخلو اما ان تكون في تلك الحالة متعددة او لا فان كانت متعددة ولابد للتعدد من التمايز فتمايزها اما بذواتها او باقتضاء ماهيتها وهو

الامر الاول وان كان لابد واتها ولا بد ان يكون بالقوابل لان تعدد افراد النوع الواحد لايكون الامعللا بالقوابل كما تقرر في موضعه وقدمرت اشارة اليه فيما سبق فيكون كل منها قبل تعلقها ببدنها الموجود الآن متعلقة ببدن آخر وهو الامر الثانى واما ان لاتكون في تلك الحالة متعددة فبعد التعلق بالابدان ان بقيت على وحدتها كما كانت نفس زيد هى بعينها نفس عمرو فيلزم ان يشتركا فى صفات النفس من العلم والقدرة وغيرهما وهو الامر الثالث وان لم يبق على وحدتها بل تكثرت فهو الامر الرابع واما بطلان هذه الامور فالاول ظاهر اذ لو سلم ان كلها ليست متماثلة فلاشبهة في تماثل البعض والثانى قد اقيمت عليه البراهين في موضعه والثالث والرابع مما لايخفى على احد ٭ واجابوا عن ادلة افلاطون واشياعه اما عن الاول فبانه بعد تسليم ان كل حادث مفتقر الى مادة هذه المادة اعم من ان يحل فيها الحادث او يتعلق بها ومادة النفس وهى البدن من قبيل الثانى وهو لاينافي تجرد الحادث بحسب ذاته واما عن الثانى فبان ماذكر في بيان الملازمة من ان كل كائن فاسد مجرد ادعاء بلا ثبت نعم هذه القضية دائرة على لسان العقلاء بمعنى ان كل حادث في ذاته قابل للفساد وهذا لايستلزم طريان الفساد عليه لجواز ان يمنع عنه مانع غير ذات الحادث واما عن الثالث فبان برهان التطبيق كما لايجرى في الاشياء الغير المجتمعة فى الوجود كالابد ان لايجرى ايضا فى الاشياء التى ليس بينها ترتب طبيعي او وضعى كالنفوس فان ترتبها على تقدير حدوثها زمانى لاغير * واما الجواب

عما احتج به ارسطو واتباعه فهو ان ماذكروه في بيان الملازمة من ان التمايز اما باقتضاء الذات او بالقابل ممنوع فان التمايز امر عدمى لا يحتاج الى علة ولو سلم فالحصر فيهما ممنوع وماذكر ان تمايز افراد نوع واحد انما هو بالقابل غير تام وقد كشفنا عنه غطاءه فيما تقدم ولو سلم فلانسلم بطلان الامر الاول اذ لامانع من ان يكون كل نفس نوعا منحصرا في فرد وان لايتماثل نفسان اصلا مجرد استبعاد وهو لايجدى في المسائل العلمية وفي بطلان الامر الثانى اعنى التناسخ ايضا كلام كثير وحجة غير ملزمة للخصم • المقام الثاني البحث عن انها هل هي باقية بعد فناء البدن ام لا * على بقائها الفضلاء من المليين وغيرهم سوى الذاهبين الى انها البدن او مزاجه فانه لايتصور حينئذ بقاؤها مع فناء البدن المستلزم لفناء مزاجه * اما المليون فهم متمسكون بنصوص الكتاب والسنة واجماع الامة الدالة على بقائها ابدا ٭ واما الفلاسفة فلهم على هذا المطلوب ادلة ثلاثة الاول وهو عمدتها انه قد ثبت ان النفس مجردة فلا تحتاج في ذاتها وجوهرها الى مادة وانما تعلقها بالبدن لمجرد ان يكون آلة لها في اكتساب كمالاتها فاذا احصل لها تلك الكمالات زالت حاجتها اليه فيها ايضا لانه شرط حصولها لاشرط بقائها فاذا فسد البدن لم يفسد الاشيء لاحاجة للنفس اليه لا في ذاتها ولا في بقاء كمالاتها فلايوجب فساده وفناؤه فسادها وفناؤها ثم هي معلولة للمبادى العالية الباقية ازلا وابدا فهى ايضا بجميع كمالاتها باقية ببقائها وهو المطلوب • والاعتراض عليه • ان تلك المبادى ان كانت علة تامة لوجودها لزم كونها قديمة بقدمها وقد اعترفتم بانتفائه وان كانت

علة فاعلية لها فقط فلم يلزم من بقائها بقاؤها ولم لا يجوز ان يكون شرطا في بقائها كما هو شرط في حدوثها حتى يلزم من فنائه فناؤها ومن بقائه بقاؤها كما يلزم من حدوثها حدوثه * الثاني * ان النفس لو امكن فناؤها ولها بقاء بالفعل لزم اما اجتماع المتنافيين في محل واحد واما كون النفس مادية والامران باطلان اما الاول فبالضرورة واما الثاني فلما مر من ادلة التجريد ثم انه على تقدير جواز كونها مادية لا يخلو اما ان يكون لمادتها مادة اخرى ولتلك المادة مادة اخرى الى غير النهاية وهذا باطل او ينتهي الى مادة ليست لها مادة فتكون هي جوهرا مجردا باقيا يمتنع الفناء عليه اذ يمتنع فناء غير المادي ولا نعني بالنفس الا هذا * بيان الملازمة * انها لو امكن فناؤها لكان لها بقاء بالفعل وقوة فناء والامران مختلفان والالزم ان يكون باق بالفعل حتى الواجب فانيا بالقوة وبطلانه جلي ومتنافيان لانها لو كان محل قوة الفناء لكان قابلا للفناء والقابل يجوز اجتماعه مع المقبول فيجوز اجتماع ذات الباقي مع فنائه ولا شك في بطلانه فظهر انهما متنافيان فاذن لا يخلو اما ان يكون محل البقاء وقوة الفناء هو النفس فيلزم ذلك الاجتماع او يكون محل البقاء هو النفس ومحل قوة الفناء مادتها اذ لا يجوز ان يكون محل امكان الشيء غير مادته كما بين في موضعه فيلزم كونها مادية * والاعتراض عليه ما مر من وجوه ابطال ادلة التجريد ولو سلم فتلك الادلة لا تدل الا على ان النفس ليست جسما ولا جسمانية وهذا لا يستلزم ان لا يكون لها مادة وصورة مخالفتان لمادة الاجسام وصورها وتكون مادتها موجودة قبل حدوثها وباقية بعد فنائها وما ذكر من انا لا نعني بالنفس الا جوهرا مجردا

باقيا يمتنع الفناء عليه فيكون بقاؤه بقاؤها بعينه باطل لان ذلك الجوهر المفروض هو جزء النفس ويمتنع كون جزء الشيء عينه فلا يمتنع حينئذ فناء النفس مع بقاء تلك المادة * واجاب عن هذا بعضهم بانه لا يجوز ان تكون للنفس مادة يمكن فناء النفس منها لان تلك المادة اما ان تكون ذات وضع اولا والاول محال لان ما له وضع يستحيل ان يكون جزأ لما لا وضع له بالضرورة * وعلى الثاني اما ان تكون ذات قوام بانفرادها اولا وعلى الاول كانت عاقلة بذاتها لان كل مجرد قائم بنفسه فهو عاقل بذاته كما مر في المبحث الحادي عشر فكانت نفسا وهذا خلف لانها فرضت مادة النفس لا عينها * وعلى الثاني فاما ان يكون للبدن تاثير في قيامها او لا وعلى الاول تكون النفس محتاجة في وجودها الى البدن وقد ثبت انه ليس كذلك * وعلى الثاني يكون قوامها بالصورة الحالة فيها وتلك الصورة المقيمة اياها لا يجوز ان تتغير وتفسد بعد انقطاع علاقتها عن البدن لان التغير والفساد لا يوجدان الا في الجسم وهذا الجواب لا يدفع ما ذكر من بطلان قوله انا لا نعني بالنفس الا جوهرا مجردا الى آخره مع انه في نفسه فاسد لان قوله التغير والفساد لا يوجدان الا في الجسم ممنوع بل هو اول المسئلة المتنازع فيها * ثم ان ما ذكر في بيان ملازمة اصل الدليل من ان القابل يجوز اجتماعه مع المقبول لا يصح في مثل الفساد والفناء والبطلان ان اريد به الاجتماع في الخارج فان معنى قبول الشيء لها ليس ان الشيء يكون متحققا في الخارج وتعرض له هذه المعاني فيه بل معناه ان يتقدم فيه · وتحقيقه

انه ليس في الخارج شيء يدل على العدم وان الاجتماع في الذهن بمعنى انه يجوز ان يحصل الشيء في الذهن ويتصور العدم الخارجي ثابتا به فهو صحيح لكن لا يلزم منه اجتماع المتنافيين ولو سلم فليكن محل قوة فناء النفس البدن او هيولاه كما ان محل امكان حدوثها هو فانه لا فرق بين حدوث الشيء وامكان فنائه في الاحتياج الى المحل والاستغناء عنه وكما جاز ان يكون محل امكان حدوث النفس هو المادة اى بدنها او هيولاه ولا امتناع في كونها مادية بهذا المعنى فليجز ان يكون محل امكان فنائه ايضا المادة بهذا المعنى * واجاب عنه بعضهم * بانه لا يجوز ان يكون محل امكان حدوث شيء ولا محل امكان فنائه مباينا له بالضرورة والا لجاز ان يكون محل امكان حدوث الانسان هو الحجر وبالعكس ومحل امكان فناء ما في المشرق ما في المغرب وبالعكس ولا شك في بطلانه فالبدن من حيث هو مباين للنفس ليس محلا لامكان حدوثها لكن لما استعد البدن لفيضان صورة نوعية عليه فلا بد لحصول هذا الاستعداد له من ان يتحقق فيه حالة وهيئة مخصوصة مناسبة لتلك الصورة ولا بد لحصول تلك الصورة من فيضان نفس عليه لانها من مبادى تلك الصورة وعللها فحصل للبدن مع تلك الهيئة مناسبة وارتباط مع النفس فلهذا جاز ان يصير محلا لامكان حدوثها فالبدن من حيث هو مباين لها ليس محلا لامكان حدوثها من حيث هي جوهر مجرد بل البدن باعتبار الارتباط المذكور والمقارنة التدبيرية صار محلا لامكان حدوثها من حيث انها علة لتلك الصورة فاذا حدثت النفس وحصلت الصورة زالت تلك الهيئة المخصوصة وزال امكان

حدوث النفس ايضا وامكن فساد تلك الصورة لان امكان فسادها محلا هو محلها اى هيولى البدن بخلاف النفس فان البدن او هيولاه لا يجوز ان يكون محلا لفسادها وفنائها لمباينته اياها ولا يجوز ان يكون استعداد البدن لانعدام الصورة موجبا لاستعداده لانعدام النفس كما كان استعداده لحدوث الصورة موجبا لاستعداده لحدوث النفس لان استعداد شيء موجب لاستعداد جميع عللها ومن علل الصورة النفس كما مر فاما استعداد انعدام شيء لا يوجب استعداد واحد من شرائطه او علله * وفيه نظر * اما اولا * فلان المستدلين بهذا الدليل كابي علي وغيره بنوا الكلام في اثبات ان كل حادث مسبوق بمادة على الامكان الذاتى كما مرت اليه الاشارة في صدر الكتاب والامكان الذاتى لوجود الحادث مقدم بالذات على حصول اي هيئة معدة لحدوثه مفروضة في بدنه او هيولاه ولا بد لذلك الامكان من محل على زعمهم فكيف يصح ان يكون حصول تلك الهيئة في البدن واسطة في كونه محلا لذلك الامكان * واما ثانيا * فلان قوله اذا حدثت النفس زال امكان حدوثها لا يصح على هذا التقدير لان الامكان الذاتى لا يزول عن الممكن ابدا * واما ثالثا * فلانه اذا اندفعت المباينة بين البدن والنفس باى جهة كانت وحصل بينهما ارتباط قوى حتى صارت متصرفة فيه كما تشاء وصار آلة لها في تحصيل كمالاتها فلم لا يجوز ان يكون محلا لامكان فنائها اما بفساد البدن او بقدرة القادر وارادته او بطرو مناف لها والكل ممتنع * اما الاول * فقد عرفت بطلانه فيما سبق من ان فناء البدن لا يوجب

فناء النفس * واما الثاني، فلان الفناء ليس شيئا حتى يتصور وقوعه بالقدرة والارادة * واما الثالث، فلان المنافاة بين الجواهر لا يتصور الا باعتبار حلول في مادة والنفس ليست مادية حتى يتصور طرو مناف لها واذا امتنع اللازم باقسامه امتنع الملزوم * والاعتراض عليه ، منع الملازمة مستندا بمنع انحصار سبب فنائها في الامور الثلاثة بناء على ما سبق من جواز كونها مركبة من مادة وصورة لا كمادة الاجسام وصورتها فتفنى بزوال صورتها ولو سلم فلا نسلم امتناع اللازم اما قسمه الاول فلما عرفت من جواز كون البدن شرطا لبقائها فعند خراب البدن تفنى لانتفاء شرط بقائها واما قسمه الثاني فلان الفناء ليس عدما صرفا ونفيا مطلقا بل هو عدم بعد الوجود ولا نسلم ان مثله لا يدخل تحت القدرة والارادة واما قسمه الثالث فلان قوله النفس ليست مادية ان اراد به انها ليست حالة في مادة فعلى تقدير تسليمه لا يجدى نفعا وان اراد نفي المادة عنها اعم من ان يكون محلها او محل صورتها فقد عرفت حاله آنفا *

* المبحث العشرون في بيان حشر الاجساد ورد الارواح الى الابدان هل هو ممكن وواقع ام لا *

والمقام يستدعي تفصيل مذاهب اهل العالم في المعاد . قال الامام الرازي في الاربعين اعلم ان الاقوال الممكنة في المعاد لا تزيد على خمسة وذلك ان المعاد اما جسماني فقط وهو قول اكثر المتكلمين * او روحاني فقط وهو قول اكثر الفلاسفة الالهيين * او كلاهما معا وهو قول كثير من المحققين او ليس بواقع اصلا وهو قول القدماء من الفلاسفة الطبيعيين ، او ليس شيء

من

من هذه الاحتمالات مجزوما به بل كل واحد مما يتوقف فيه وهو المنقول عن جالينوس فانه نقل عنه انه قال لم يظهر لي ان النفس شيء غير المزاج ام لا فعلى تقدير ان تكون هي المزاج فعند الموت تصير النفس معدومة والمعدوم لا يمكن اعادته يعني على زعمهم وعلى تقدير ان تكون جوهرا باقيا بعد فساد المزاج كان المعاد ممكنا ولما لم يتبين عنده ان النفس هي المزاج او غيره لا جرم توقف فيه هذا كلامه * ومعنى المعاد الجسماني رجوع البدن الاول الى الوجود بعد الفناء بالكلية على رأي ، ورجوع مثله اليه بعد العدم على رأي ورجوع اجزاء البدن الاول الى الاجتماع كما كانت بعد التفرق على رأي ، ومعنى المعاد الروحاني عند من يقول به فقط رجوع النفس الى عالم التجرد والانقطاع عن البدن والاتصال بالروحانيات العلوية * وعند من يقول بهما معا معناه رجوع النفس الى التعلق بالبدن بعد مفارقتها عنه وانما قال اكثر المتكلمين بالمعاد الجسماني فقط لان النفس عندهم جسم لطيف نوراني سار في البدن سريان النار في الفحم والماء في الورد فليس المعاد الا للجسم الذي هو الهيكل المحسوس مع النفس واتمام هذا المبحث كما ينبغي يستدعي ان يبين ان اعادة المعدوم هل هي ممكنة ام لا فنجعل المبحث مقامين الاول لبيان حال اعادة المعدوم والثاني لبيان حال المعاد .

* المقام الاول في بيان حال اعادة المعدوم *

ان اكثر المليين جوزوا اعادة المعدوم . سيما المعتزلة القائلين بان المعدوم الممكن شيء اي ذاته المخصوصة ثابتة في العدم فدليلهم

على هذا المدعى ان وجود المعدوم ممكن لذاته والا لم يوجد اولا والامكان الذاتى لا ينفك عن الذات وقدرة الله تعالى شاملة لجميع الممكنات فيكون ايجاده مقدورا له جائزا صدوره عنه وهو المطلوب وانكر الفلاسفة وبعض التناسخية والمعتزلة والكرامية جوازه * فمنهم من ادعى ان امتناعه ضرورى قال ابو على ان من رجع الى فطرته السليمة ورفض عن نفسه الميل والعصبية شهد عقله الصريح بان اعادة المعدوم ممتنعة لكن دعوى الضرورة فيما خالف فيه كثير من العقلاء متمسكين بالدليل غير مسموعة * ومنهم من استدل عليه بوجوه * الاول * ان تخلل العدم بين الشيء ونفسه محال واعادة المعدوم يستلزمه فيكون محالا * اما الاستلزام فلان العدم متخلل بين الوجود الاول والثاني والا لم يتصور الاعادة فلا يخلو اما ان يكون الوجود الثانى غير الاول او عينه فان كان غيره فالموجود به ليس عين الموجود بالاول لان الشيء الواحد لا يكون موجودا بوجودين متغايرين بالضرورة فلا يتحقق اعادة المعدوم والمقدور خلافه وان كان عينه ثبت الاستلزام * والاعتراض عليه * انا نختار الشق الثانى ونمنع الاستلزام لان العدم ما تخلل بين الشيء ونفسه بل زمان عدم شيء تخلل بين زمانى وجوده الواحد * فان قيل * ما اعترفتم به من اتفاق الوجود بالاول والثاني يقتضى تغاير الوجودين وبه يثبت المطلوب لانه اذا كان الوجودان متغائرين يكون الموصوف بهما متغايرين * قلنا * نعم لكن يكفى التغاير الاعتبارى ولا حاجة الى التغاير الذاتى ليثبت مطلوبكم وبهذا الاعتبار

يصح

يصح ان يقال زمان العدم تخلل بين الوجودين لان التخلل لا يقتضى الا شيئين متغايرين تغايرا اعم من ان يكون ذاتيا او اعتباريا هكذا قيل * وفيه نظر لان الوجود الاول مقدم حقيقة بالزمان على العدم المتخلل وهو مقدم كذلك على الوجود الثانى والمتقدم على المتقدم على الشيء حقيقة متقدم على ذلك الشيء حقيقة فما ذكر يلزم تقدم الوجود على نفسه حقيقة واستحالة هذا ضرورى وليس هذا مثل تقدم اجزاء الوجود الواحد بعضها على بعض لان الاجزاء ثمه ليست بالفعل بل بالاعتبار المحض بخلاف الوجودين ههنا فان كلا منهما منقطع عن الآخر بالفعل وليس ما تقدم من هذه المناقشة في ان الشيء الواحد لا يكون موجودا بوجودين ومنع ضروريته بان يقال الوجود عارض لماهية الممكن زائد عليها فلم لا يجوز ان يكون الشيء الواحد موجودا بفردين متغائرين منه كما ان الشيء الواحد يكون ابيض ببياضين متغايرين بحسب وقتين نعم لا يجوز هذا باعتبار وقت واحد * الثاني * ان اعادة المعدوم لا تتحقق الا اذا كان الموجود بعد العدم هو الموجود قبله بعينه ومن ضرورة ذلك ان يعاد الوقت الاول والا لم يكن اياه بعينه لان الموجود فى زمان غير الموجود في زمان آخر واذا كان كذلك كان موجودا فى وقته الاول فيكون مبتدأ لا معادا هذا خلف او نقول فيكون مبتدأ من حيث انه معاد وهذا محال لانهما متنافيان * والاعتراض عليه * انا لا نسلم ضرورة اعادة الوقت الاول وانما يكون ذلك لو كان الوقت من مشخصاته وليس كذلك وما ذكر من ان الموجود

في زمان غير الموجود في زمان آخر ان اريد به المغايرة بالذات فهو باطل والالزم ان يكون كل شخص في كل آن شخصا آخر كالاعراض الغير القارة ولا خفاء في بطلانه وان اريد به المغايرة فى الجملة ولو اعتبارية فمسلم ولا يجدى نفعا ولو سلم فلا نسلم ان الموجود في وقته الاول مبتدأ على الاطلاق بل اذا لم يسبقه حدوث آخر ولم يكن وقته ايضا معادا واما اذا كان كذلك فهو معاد لا مبتدأ فلا يلزم خلف ولا اجتماع المتنافيين * الثالث * ان جواز اعادة المعدوم يستلزم جواز عدم التمايز بين الاثنين واللازم باطل ضرورة انه لا اثنينية بدون التمايز * اما الملازمة فلانه اذا جاز اعادة المعدوم ويجوز من انه تعالى خلق مثله فى الذات وجميع الاعراض فنفرض وقوع الامرين جائزا فلا يكون بين المعاد ومثله المفروض تمايز لاشتراكهما فى الذات وجميع الاعراض . والاعتراض عليه . انا لا نسلم جواز خلق مثله في الاعراض المشخصة كيف ولو صح ما ذكرتم لزم ان لا يمكن وجود شخص من الممكنات اصلا لا ابتداء ولا اعادة لاستواء جريان هذه المقدمات في الكل لا اختصاص لها بالاعادة * الرابع * لو جاز اعادة المعدوم لصدق الحكم عليه في حال عدمه بانه يجوز اعادته وصدق اي حكم كان يميزه عن الممتنع والا لم يكن هو اولى بذلك الاتصاف من الممتنع لكن هذا التميز محال لان العدم الصرف والنفي المحض لا يتصور له تميز * والاعتراض اما على رأي من يقول ان المعدوم الممكن شيء فظاهر واما على رأي من لا يقول به فالاعتراض ان جواز الاعادة والتميز الذى مقتضاه وصفان

اعتباريان

اعتباريان يحصلان للمعدوم في نفس الامر حال حصوله في العقل وهذا كاف في صدق الحكم المذكور ولا يتوقف على اتصاف المعدوم بهما في الخارج كما فى الاحكام الصادقة على الممتنعات كيف ولو صح ما ذكر لزم ان لا يجوز احداث شيء اصلا بان يقال لو جاز احداث شيء لصدق الحكم عليه حال عدمه قبل احداثه انه يجوز احداثه وهذا يستلزم تحقق النسبة في نفس الامر الى آخر المقدمات فما هو الجواب في جواز الاحداث فهو الجواب فى جواز الاعادة *

المقام الثانى في بيان حال المعاد الجسمانى

اثبته المليون عن آخرهم ومعتمدهم في ذلك النصوص الكثيرة القطعية التى لا تقبل التاويل اصلا لا كالنصوص المشعرة بالتجسم والتشبيه القابلة للتاويل المنافية للدلائل القطعية على استحالة ظواهرها * وانكره الفلاسفة وقالوا لا احياة للبدن بعد موته ولا جنة ولا نار حقيقة ولا لذة ولا الم جسمانيين وما في كلام الانبياء والعلماء من هذا القبيل فانما هي تمثيلات وتصورات للامور المعقولة بالاشياء المحسوسة تفهيما لارباب العقول الناقصة القاصرة عن درك العقليات الصرفة لترغيبهم فى اكتساب الاخلاق المرضية وارتكاب الاعمال السنية وترهيبهم عن الرذائل ليستعدوا لنيل سعادتهم العظمى وادراكها بالحقيقة وهي اللذات الروحانية السرمدية التى لا يكاد يكتسب كنهها وان اتصفوا بخلاف ذلك تهيأ والشقاوتهم الكبرى وهي الحرمان عن تلك اللذات والتالم به اما على التأبيد واما في اوقات متفاوتة

وان لم يتصفوا الا بهذا او لا بذاك فليس لهم بعد الموت الم ولا لذة اصلا * وبيان ذلك انهم اثبتوا المعاد الروحانى بالمعنى الذى ذكرناه بناء على اصلهم من ان النفوس المجردة يمتنع فناؤها وانكروا المعاد الجسمانى بناء على ان اعادة المعدوم ممتنعة وايضا يستدلون على عدم جواز حشر الاجساد واعادتها بادلة خاصة به كما نذكرها ان شاء الله تعالى ويقولون ان النفوس كما انها باقية بذواتها ابدا فهى ايضا باقية بكمالاتها التى اكتسبتها مدة تعلقها بالبدن وتلتذ بها لذة عظيمة روحانية لا يقدر قدرها ولا يتصور مثلها في اللذات الجسمانية وكذا في جانب الالم للنفوس التى فقدت كمالاتها واتصفت بالرذائل ونبهوا على ان اللذة الروحانية اقوى من الجسمانية فبينوا ولا ان اللذة الباطنية مطلقا ولو كانت خيالية او وهمية اقوى من الحسية الظاهرة بوجوه ٠ منها ٠ ان من اقوى المستلذات الحسية المطاعم والمناكح وكثيرا ما يكون الشخص مشتهيا بهما جدا قادرا على تناولهما فيعرض له خاطر اللعب بالشطرنج ويتخيل الغلبة فيه فيتركهما ويشتغل به زمانا طويلا فلولا ان لذة تلك الغلبة مع كونها في امر خسيس مضيع للعمر الشريف اقوى من لذتهما لما وقع من العاقل ترجيحه عليهما ٠ ومنها ٠ انه كثيرا ما يتركهما عند توقان نفسه اليهما اذا توهم انقداحا في حشمته بسببهما ولولا ان لذة الحشمة اقوى من لذتهما لما كان كذلك ٠ ومنها ٠ انه كثيرا ما يحتاج الى ما عنده احتياجا شديدا ومع هذا يؤثر غيره على نفسه ويعطيه اياه فلولا ان لذة الايثار وما يترتب عليه من الثناء اقوى عنده لما فعل ذلك ٠ ومنها ٠ انه ينفق كثيرا من ماله الذى هو شقيق روحه

بل قد ينفق كله في طلب رياسة ناقصة حقيرة ولولا ان الرياسة الذ من المشتهيات الحسية التى لا تحصل الا ببذلك المال لما وقع ذلك * ومنها * انه كثيرا ما يوقع نفسه فى ورطة الهلاك بمبارزة الابطال والقتال مع جمع عظيم بتعد يوهم السلامة والخلاص بتوقع ذكر جميل بل قد يقطع بموته ومع هذا يقدم على المحاربة بتوقع ثناء يقع بعده توهما منه انه يصل منه اليه فائدة فلولا ان لذة الثناء اشد من اللذات الجسمانية الفانية بالموت لما كان كذلك وامثال هذه كثيرة في الانسان بل كون اللذة الباطنة اقوى من الظاهرة متحقق في الحيوانات العجم ايضا ولهذا يمسك كلب الصيد وطائره مع غلبة جوعهما الصيد على صاحبهما بل قد يأتيان به اليه وايضا تلك الحيوانات تؤثر ولدها على نفسها في الطعمة وكثيرا ما تسعى في دفع الموذى بل المهلك عن ولدها فوق ما تسعى في دفعه عن نفسها وكل ذلك دليل على ان اللذة الباطنة اقوى من اللذة الظاهرة مطلقا ثم ان اللذة العقلية المحضة اقوى اللذات الباطنة والظاهرة واشرفها بوجوه * الاول * ان الادراكات العقلية اقوى من الادراكات الحسية ومدركات العقل اشرف من مدركات الحس وكلما كان كذلك كانت اللذة العقلية اقوى واشرف من اللذة الحسية * اما الصغرى فبيان جزئها الاول من وجوه * اولها * ان ادراك العقل يصل الى كنه الشىء ويميز بين ماهيته واجزائها وعوارضها ويميز الجزء الجنسى عن الجزء الفصلى للماهية ويميز جنس جنسها عن فصله وجنس فصلها عن فصله ويميز لازمها عن مفارقها الى غير ذلك واما الحس فلا يصل الا الى ظواهر المحسوس فيكون ادراك العقل اقوى * وثانيها *

ان ادراكات العقل غير متناهية وادراكات الحواس متناهية لبقاء العقل وفناء الحواس وغير المتناهي اقوى من المتناهي ٭ وثالثها ان ادراك العقل لا اختصاص له بنوع من الانواع بخلاف ادراكات الحواس فان كلا منها له اختصاص بشيء فثبت بهذه الوجوه ان الادراكات العقلية اقوى من الادراكات الحسية واما ان مدركات العقل اشرف من مدركات الحس فلان مدركات العقل هي البارى تعالى والمجردات بذواتها ومدركات الحواس ليست الا صفات الاجسام ولا شبهة لعاقل انه لا شرف للثانية بالنسبة الى الاولى ٭ واما الكبرى فلان اللذة اقوى اما على التقدير الاول فواضح واما على التقدير الثانى فلان السبب متى كان اقوى كان المسبب اقوى واذا كانت اللذة ادراك الملائم من حيث هو ملائم او مسببة عنه ولا شك ان الملائم كلما كان اشرف كانت الملايمة اكثر فتكون اللذة فى ادراكه اقوى فتكون اللذة العقلية اقوى من هذه الجهة ايضا ٭ الثانى ٭ من الوجهين ٭ ان لذات الملائكة هى العقلية لا غير ولذات البهائم هى الحسية فقط ولا شك ان حال الملائكة الذ وابهج من حال البهائم ٭ قال الامام الرازى هذا الوجه اقناعى خطابى جدا وكانه اشار بقوله جدا الى ان الوجوه الاخر المذكورة لاثبات هذا المطلوب لا تخلو ايضا عن كونها اقناعية لكن هذا اظهر فى هذا المعنى وانما لم نشتغل نحن بما فيها لانه ليس في تزييفها كثير نفع اذ هذا المطلوب متفق عليه بين الكاملين من العقلاء وان كان الغالب على اوهام العوام ان اللذات القوية المستعلية

هي اللذات الحسية وان ما عداها لذات ضعيفة كانها خيالات حتى انكر شرذمة لا يعبأ بهم اللذات العقلية رأسا ٭ فان قيل ٭ اذا كانت اللذة العقلية بهذه المثابة التي ذكرتموها من الرجحان على سائر اللذات فكيف اعرض عنها اكثر العقلاء ولم يشتغلوا بالعلوم العقلية حتى تحصل لهم اللذة العظمى مع ان كل احد طالب لاتم اللذات بطبعه ٭ قلنا ٭ لان اللذة لا تحصل بدون الادراك كما عرفت واول ما يحصل الانسان من الادراك واكثره هو ادراك المحسوسات فيتناول اولا اللذة الحسية ويتشوق الى معاودة مثلها او يتوجه الى تحصيلها او يتكرر التذاذها حال كون قلبه قبله خاليا عن اللذات العقلية وقليل الاشتغال بها كما في الطفل بالنسبة الى الرضاع والسابق من المستلذات يكون الذ من جهة سبقه والصارف بمحل خال يكون امكن فيه فلهذا تألف النفوس باللذات الجسمانية في ابتداء الحال وكثيرا ما ينهمك فيها حتى يعوقه ذلك الى آخر العمر عن اكتساب اسباب اللذة العظمى وقد يفضى توغله في اللذات الجسمانية وتغلغلها في طبعه الى فساد غريزية حتى لا يلتذ بادراك المعقولات ويكره الاشتغال باسبابه كالمريض الذى فسد مزاج مذاقه فيجد الحلو مرا او المستلذ مستبشعا وكذا الالم العقلي اقوى واشد من الالم الحسى يعرف ذلك من الوجوه التى ذكرت في جانب اللذة قالوا والنفوس بالنسبة الى اللذة والالم العقليين بعد الابدان اربع طبقات لانها ٭ اما ان تكون مكملة بالعلوم الحقيقية والمعارف الالهية برية عن الهيئات الردية والصفات الذميمة المكتسبة

حين التعلق بالبدن ومباشرة مقتضيات الشهوة وهي انفس السعداء الملتذة المبتهجة ابدا سرمدا بادراك كمالاتها * واما لم تكمل لها هذه اللذة والابتهاج قبل الافتراق عن البدن لان الاشتغال بالمحسوسات والمشتهيات البدنية الضرورية مع سنوح المكاره ومع الكدورات اللازمة لهذه الحياة الدنيا عوقتها عن التوجه التام الى تلك الكمالات ومطالعة حقائقها والالتذاذ الخالص بها فاذا ازالت عنها تلك العوائق والشوائب ثبتت لها كمالاتها وصفت لها اللذة والبهجة بها • واما ان تكون عارية عن تلك العلوم والمعارف متصفة باضدادها وهي نفوس الاشقياء الكاملين في الشقاوة المتألمة ابدا بحرمانها عن كمالاتها بتقصيرانها مع شعورها بتلك الكمالات واليأس الكلي عن نيلها • واما ان تكون عالمة بالحقائق لكن اتصفت بالهيئات الردية بسبب اتباع الشهوات البدنية وارتكاب الاعمال المنهية وهي نفوس الفساق المتألمة تألما عظيما بعد الافتراق عن الابدان بسبب اشتياقها الى ما الفت به وحرمانها عنه حرمانا لا رجاء معه في نيل المراد ولكن تألمها لا يدوم بل هو مادامت تلك الهيئات باقية فيها وذلك متفاوت في افرادها بحسب الرسوخ وعدمه فيها فان المحبوب ينسى بطول العهد فاذا نسيت ما اشتاقت اليه زال عنها ذلك التألم وحصل لها الالتذاذ الخالص بمعارفها * واما ان لا تكون عالمة ولا جاهلة جهلا مركبا وهي النفوس الساذجة التي لم تهتم بادراك الكمالات ولا بامور الدنيا واتباع الشهوات كنفوس الصبيان والاغنام فهي بعد المفارقة عن البدن غير ملتذة لعدم الكمالات وغير متألمة تألما عظيما لعدم شعورها

بالكمالات

بالكمالات وقلة الفها واشتياقها الى الشهوات هذا حكاية مذهبهم في المعاد الروحاني • واحتجوا على استحالة المعاد الجسماني بعد تفرغهم عن استحالة اعادة المعدوم بوجوه بعضها يدل على استحالة اعادة جميع الابدان مطلقا وبعضها على استحالتها على الكيفية التي بينها المليون عليها الزاما لهم * فمن الاول انه لو ثبت المعاد الجسماني فلا يخلوا ما ان يكون في الافلاك او في عالم العناصر وكلاهما محال لان لان الاول يستلزم انخراق الافلاك والثاني التناسخ وكلاهما محال • والاعتراض عليه • منع استلزام التناسخ اذ المفروض ان البدن الاول هو المعاد ولو سلم فلا نسلم استحالة انخراق الافلاك وما استدل به عليها مزيف كما بين في مواضعه • ومنه انه لو اكل انسان انسانا بحيث صار بعض اجزاء المأكول جزأ للآكل فلا يخلوا اما ان يعاد ذلك الجزء فيهما معا وهو محال بالضرورة او في احدهما فقط فلا يكون الآخر معادا بعينه • والاعتراض عليه • ان المعتبر في الاعادة هي الاجزاء الاصلية التي يكون هذا الشخص بها هذا الشخص ولا ينفصل عنه ولا ينحل من اول خلقته الى الموت ابدا او لا نسلم ان شيئا واحدا يصير جزأ كذلك من شخصين فالاجزاء المأكولة اما اجزاء عارضية لهما او لاحدهما ولا استحالة في ذلك ولو سلم فانما يتم ذلك لو كان المعاد هو المبتدأ بعينه ونحن لا نقطع بذلك ولا برهان قطعيا عليه بل يجوز ان يكون الاعادة بالمثل بحيث لا يمتاز عن الاول عند الحس ويقال هو هو وعلى هذا لا يتم الدليل • فان قيل • فحينئذ لا يكون المثاب والمعاقب هو

المطيع والعاصى بل شخصين آخرين وهذا باطل عقلا وشرعا . قلنا . المطيع والعاصى والمثاب والمعاقب هي النفس لا غير والبدن مجرد آلة في ذلك وتغاير الآلتين لا يوجب تغاير ذى الآلة . ومنه انه لو اعيدت الابدان لزم كون بعض السعداء في الجنة اعمى وبعضهم اعور وبعضهم اشل وبعضهم اعرج الى غير ذلك مما لا يجوزه العقل ولا الشرع * والاعتراض عليه يعلم مما سبق . ومنه انه لو اعيدت الابدان فاما لا لغرض وهو عبث لا يليق بالحكمة فامتنع صدوره من الله تعالى واما لغرض اما عائد الى الله تعالى فيكون مستكملا به وهو محال اتفاقا او الى المعاد وهو اما الايلام وهو ايضا باطل بالضرورة والاتفاق او الالذاذ وهو ايضا لا يصلح ان يكون غرضا لان اللذة الجسمانية ليست الا اندفاع الالم او مسببا عنه فيوجب ان يولم المعاد او لا ليكون الذاذه بدفع ذلك الالم عنه وهذا شئ لا يرتضيه عقل فكيف يتصور صدوره عن الحكيم تعالى كيف ولو تركه على عدمه لكان تلك الحالة حاصلة له لانتفاء الالم عنه بالكلية . والاعتراض عليه * انا نختار انه لا لغرض وشئ من افعاله تعالى ليس معللا بالغرض وما الدليل عليه ولو سلم فلا نسلم بطلان الايلام والالذاذ غرضا ليكونا جزاء لما ارتكب العباد باختيارهم من الطاعات والمعاصى وما ذكر من ان اللذة هي اندفاع الالم باطل بل هى كيفية موجودة بشهادة الوجدان كالالم واما انها مسببة عنه فهو مسلم لكن انحصار سببها فيه ممنوع وما ذكر من ان هذه الحالة حاصلة في حالة العدم ففى غاية السقوط لانه لو سلم ان اللذة ليست بموجودة فهى

اندفاع الالم لا انتفاؤه على الاطلاق وهل يقول احد من القائلين بان اللذة هى اندفاع الالم بانها حاصلة للمعدوم . ولو سلم انحصارها في اندفاع الالم في اللذات الدنوية فلا نسلم ذلك في الاخروية فانه من الجائز ان يكونا متخالفين بالحقيقة ولوازمها . ومنه انه يلزم منه تولد من غير توليد وهو محال * والاعتراض عليه * انا لا نسلم الاستحالة كما في آدم عليه السلام وكثير من الحيوانات . ومن الثاني . انه لو ثبت المعاد الجسمانى كما تزعمون لزم ان لا تكون الافلاك كرية لانكم تقولون ان ثواب المطيعين في الجنة وان الجنة في السماء اى فوقها واللازم باطل فالملزوم باطل . والاعتراض عليه . انا لا نسلم اللزوم فان كون الشئ كريا كان او غيره فوق شئ لا ينافي كون الثانى كريا ولو سلم فلا نسلم بطلان اللازم لان دليل كرية الافلاك غير تام * ومنه لو ثبت كما زعمتم لزم ابدية الاحتراق مع ابدية الحياة وهذا غير معقول * والاعتراض عليه . انه مجرد استبعاد وهو غير محذور ولا برهان على امتناع هذا واذا جاز بقاء الحياة مع كون صاحبها في النار مدة طويلة كما اشتهر من الحيوان الذى يقال له سمندر فلم لا يجوز دوام الحيوة مع دوام الاحتراق ومن اين ثبت ان تاثير الاحتراق في ازالة الحياة اقوى من تاثير النار في الاحراق * ومنه انه لو ثبت لزم ان يكون تاثير القوة الجسمانية غير متناه لان وصول الثواب والعقاب الدائمين يوجب التحريك الدائمى واللازم باطل فكذا الملزوم . والاعتراض عليه * منع بطلان اللازم فانه كما يجوز عدم تناهى انفعالات القوى الجسمانية كما فى تحريكات الافلاك عندهم يجوز ايضا عدم

تناهى افعالها والله اعلم.

خاتمة لتفصيل ماسبق في صدر الكتاب

قد اشرنا هناك الى ان ماأوردنا من المباحثة مع الفلاسفة ليس المقصود من مجموعها الحكم ببطلان مطالبهم. فان بعضها مما يحكم بصحته قطعا كالمعاد الروحانى وكون اللذة العقلية اقوى واشرف من اللذة الجسمانية. وبعضها مما نظنه ظنا يزاحم الجزم كتجرد النفوس الناطقة وبعضها مما نظنه ظنا دون ذلك كمقارنة النفوس للابدان المتعلقة بها في الحدوث. وبعضها مما نردد فيه من غير رجحان لاحد طرفيه كوجود النفوس المجردة للافلاك. وبعضها مما نجزم ببطلانه ولكن لا نكفرهم بالقول به كاثبات العلية بين الممكنات بعضها لبعض فان هذا شيء قال به طائفة من المليين ايضا كالمعتزلة فانهم يقولون بالتوليد ومعناه ان يوجب فعل لفاعله فعلا آخر كالضرب والايلام * وبعضها مما نقطع ببطلانه ونكفرهم به كالقول بقدم العالم وكسلب الاختيار عن الله تعالى وكنفي علمه تعالى بالجزئيات التى هى افعال العباد فيها وكانكارهم حشر الاجساد وانما غرضنا من ذلك تبيين ان العقل ليس مستقلا في ادراك الامور الالهية بحقائقها وانظاره ليست مما يوثق بها في الاحاطة بها بدون تائيد صاحب الوحى المؤيد باعلام من الله تعالى ولنختم الكتاب حامدين لله ملهم الصواب * آملين منه جزيل الجزاء ونيل الثواب * مصلين على سيد اوحي بخطاب واوتي بكتاب * وعلى آله واصحابه خير آل واصحاب . وعلى اتباعه ماتعاقب الملوان فى الذهاب والاياب . ومسلمين عليه وعليهم تسليما كثيرا *

فهرس مضامين هذا الكتاب



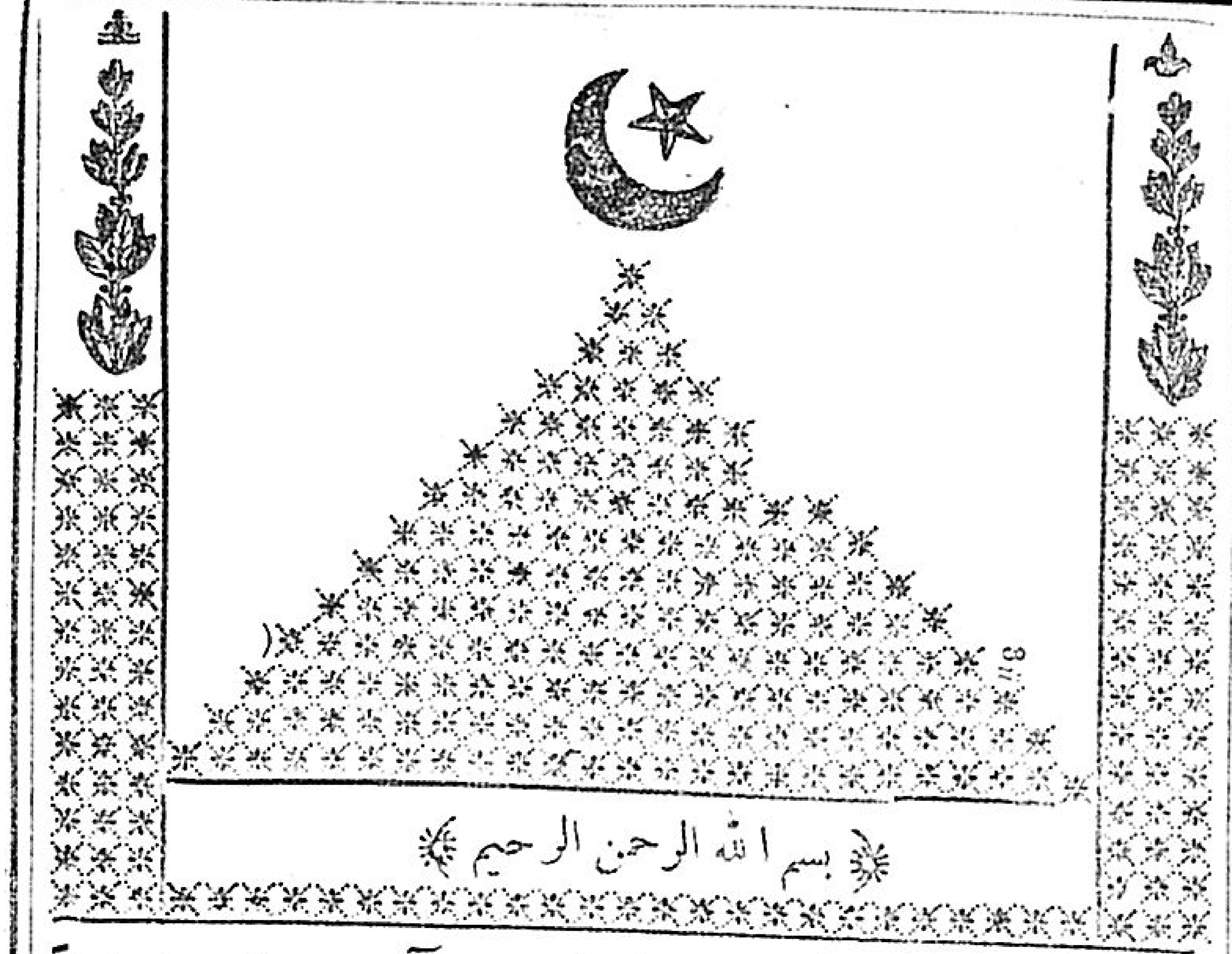
من شرح الله صدره للاسلام فهو على نور من ربه

كتاب

شرح الفقه الاكبر

المتن المنسوب الى الامام الاعظم ابي حنيفة النعمان بن ثابت الكوفي والشرح لامام المتكلمين ومصحح عقائد المسلمين علم الهدى رئيس اهل السنة ابي منصور محمد بن محمد بن محمود الحنفي الماتريدي السمرقندي صاحب التصانيف الجليلة المتوفى سنة اثنتين او ثلاث وثلاثين وثلاثمائة تفقه على ابي بكر احمد الجوزجاني عن ابي سليمان الجوزجاني عن محمد رحمه الله جمع فيه بين الكلام والشريعة واتقن المسائل واوضحها غاية الايضاح تغمده الله بالرحمة والرضوان

طبع بمطبعة مجلس دائرة المعارف النظامية الكائنة في الهند بحيدرآباد الدكن عمرها الله الى اقصى الزمن في شهر ذي الحجة الحرام سنة (١٣٢١) هجرية



لا نكفر احدا بذنب ولا ننفيه من الايمان

قال ابو حنيفة رضى الله عنه الحمد لله اولا وآخرا وظاهرا وباطنا توحيدا وتمجيدا وعقيدة وحقيقة وشريعة والحمد لله مستحق الحمد قبل عباده وصلى الله على سيدنا محمد وآله * اما بعد * قال ابو منصور الماتريدي رحمه الله قد سألتموني اكرمكم الله بالتقوى ان اشرح لكم الفقه الاكبر الذي ينسب الى ابي حنيفة رضى الله عنه باسانيد صحيحة فاحببت الى ملتمسكم بعون الله وحسن توفيقه انه هو المعين الموفق * قال ابو حنيفة رضى الله عنه (لا نكفر احدا بذنب ولا ننفي احدا من الايمان) قال الفقيه رحمه الله هذه مسئلة مختلف فيها *قالت الخوارج * اذا ارتكب الانسان كبيرة من الكبائر فانه يكفر ويزول عنه الايمان وقالت المرجئة لا يضر مع الايمان ذنب كما لا ينفع مع الكفر طاعة وقالت القدرية والمعتزلة يخرج بها من الايمان ولا يدخل في الكفر ويكون بين الكفر والايمان فاذا تاب

الى الله ورجع عنها فانه يدخل في حيز الايمان قبل الموت فاذا مات قبل ان يتوب منها دخل في حيز الكفر ويخلد في النار واحتجت بقوله تعالى ومن يقتل مؤمنا متعمدا فجزاؤه جهنم خالدا فيها واخبر الله تعالى انه مخلد في النار والخلود المقطوع انما هو للكافر * الا انا نقول لهم * انما قلتم واحتججتم بهذه الآية لوغادتكم (١) ومخالفتكم الاجماع فلو ساعدتكم السعادة لا تبعتم وما ابتدعتم وما خالفتم الصحابة ومن بعدهم من اهل التفسير اجمعوا على ان المراد بالآية استحلال القتل وهكذا قال ابن عباس رضى الله عنه وهو ترجمان القرآن وعلى هذا انا لا نسلم ان الخلود يعبر به عن الابد وانما يعبر به عن طول الزمان وقد اجتمعت على هذا ارباب اللسان واصحاب البيان لانه يقال اخلد فلان في الحبس اذا اطال حبسه فيه وقال الله تعالى خبرا عن بلعم ولكنه اخلد الى الارض اى مال اليها واطمأن بها * فان قيل * روي عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال من ترك الصلاة متعمدا فقد كفر * وفي حديث آخر بين الكفر والايمان ترك الصلاة * قلنا * تأويل الخبر كتأويل الآية على ما بيناه * ومن الدليل على ان الايمان لا يرفع بالكبيرة قول الله تعالى ان جاءكم فاسق بنبأ فتبينوا امر بالتثبت في نبأ الفاسق فلو صار كافرا لنهى عن قبول شهادته * وحديث ماعز بن مالك ايضا حجة حين اقر بالزنا بين يدى رسول الله صلى الله عليه وسلم فلو صار مرتدا لامر بقتله او استرجعه الى الاسلام والمعنى فيه هو ان الايمان محله القلب والمعاصي محلها الاعضاء

(١) الوغد الاحمق الضعيف الرذل الدني او الضعيف جسما وقد وغد ككرم وغادة والصبي وخادم القوم ١٢ قاموس

مسئلة اختلاف وجوب الامر بالمعروف والنهي عن المنكر * تحقيق مسئلة ما اصابك لم يكن ليخطئك الخ *

وهما في محلين مختلفين فلا يتنافيان * وقوله * انا نامر بالمعروف وننهى عن المنكر
هذه مسئلة بيننا وبين المجبرة فيها خلاف لانها لا ترى الامر بالمعروف
والنهي عن المنكر واحتجت بقوله تعالى لا يضركم من ضل اذا اهتديتم * قلنا *
الآية في نفي المضرة وبه نقول ان مضرة المعصية لا تعدو عن العاصي كما
قال الله تعالى ولا تزر وازرة وزر اخرى وانما وجوب الامر بالمعروف والنهي
عن المنكر قد عرف بآية اخرى وهي قوله تعالى ولتكن منكم امة يدعون الى
الخير ويأمرون بالمعروف وينهون عن المنكر * وقوله عليه السلام واعلم ان ما اصابك
لم يكن ليخطئك وما اخطأك لم يكن ليصيبك هذه مسئلة بيننا وبين القدرية
والمعتزلة فيها خلاف وهو انهما ينفيان ارادة الله ومشيته عن فعل العبد اذا كان
معصية فقالوا ان معصية العاصي وكفر الكافر ليسا بمشية الله وارادته لانه لو اراد
معصية العاصي وكفر الكافر ثم عذب عليهما كان ذلك جورا منه وحاشا ان
يوصف الله بالجور والظلم ومن هذا يسموننا اهل الجور ويسمون انفسهم اهل العدل
* قلنا * هذا من سخافتكم (١) وخرافتكم وجرأتكم على الله تعالى وقلة عقلكم
وعدم فهمكم حيث غلبتم ارادة المخلوق على ارادة الخالق وحاشا ان تغلب
ارادة المخلوق على ارادة الخالق بل ارادته غالبة ومشيته نافذة ولا يكون
بارادته معصية العاصي وكفر الكافر جايزا لانه بين لهم طريق الهداية
والضلالة ويحدث لهم الاستطاعة ساعة فساعة وليس لهم ان يعرفوا حقيقة
الارادة اذ لو عرفوها لكانوا امثاله وحاشا ان يوصف الرب جلت قدرته
بالامثال * ثم المذهب الصحيح * وهو مذهب اهل السنة والجماعة ان افعال

(١) السخافة رقة العقل ١٢

العباد

العباد على نوعين منها ما هو طاعة ومنها ما هو معصية فالطاعة والمعصية بهذا
كله دون رضاه وامره * فان قيل * ما معنى قوله تعالى ما اصابك من حسنة
فمن الله وما اصابك من سيئة فمن نفسك * قلنا * معناه ان لا يضاف الشر الى الله
عند الانفراد مراعاة للادب وان كان حصول ذلك من العبد بتخليق الله اياه
وذلك لان الاضافة على نوعين اضافة تحقيق واضافة تكريم فاضافة التحقيق
مثل قوله تعالى ولله ميراث السموات والارض واضافة التكريم مثل قوله
تعالى بيت الله وناقة الله فالطاعة والمعصية خارجتان عن اضافة
التحقيق لان ذلك مذهب المجبرة وبقيت اضافة التكريم فالطاعة مكرمة
مرضية جاز ان تضاف الى الله تعالى عند الانفراد فيقال الخير من الله والشر
ليس من محل الاكرام عند الانضياف الى الله عند الانفراد ولكنه يضاف
الى الله عند الجملة كما قال الله تعالى قل كل من عند الله * فان اشكل هذا
عليك في الافعال فاعتبره بالاعيان انه لا يقال يا خالق الخنازير والحيات
والعقارب مراعاة للادب ولكنه يقال خالق كل شيء * قوله (ولا نبرأ من
احد من اصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم) هذا بيننا وبين الرافضة فيه
خلاف انهم يبرأون عن الصحابة رضي الله عنهم الا عن علي عليه السلام * فيرد
عليهم * بقوله عليه السلام اصحابي كالنجوم بايهم اقتديتم اهتديتم والاخبار في فضائل
الصحابة كثيرة يطول ذكرها هاهنا * قوله (ولا نتولى احدا دون احد)
هذا بيننا وبين الشيعة انها تولت عليا فحسب وهذا قريب من مذهب الرافضة
ايضا وقد بينا فساده * قوله * (ان نرد امر عثمان وعلي الى الله وهو عالم السر والخفيات)

* مسئلة حرمة البراءة عن الصحابة رضوان الله عليهم اجمعين *

* مسئلة امر عثمان وعلي رضي الله عنهما *

* لا نتولى احدا دون احد من الصحابة *

﴿ الفقه في الدين افضل من الفقه في العلم ﴾

و لم يرد بهذا الشك في امرهما ولكنه اخذ اسلم الطرق و ان اسلمها ان نكف السنتنا عنهم كما كف الله سيوفنا عن تلك الفتنة ٭ قال ابو حنيفة رضى الله عنه (الفقه في الدين افضل من الفقه في العلم) لان الفقه في الدين اصل والفقه في العلم فرع و فضل الاصل على الفرع معلوم قال الله تعالى ان الدين عند الله الاسلام ٭ و لاشك ان العبد اولا يلزمه الاسلام لقوله تعالى و ما خلقت الجن و الانس الا ليعبدون ٭ اي ليوحدون ثم العلم يبنى على الدين فصار الدين هو التوحيد و العلم هو الديانة يعنى الشرائع و هو بعد التوحيد ثم الدين عقد على الصواب و الديانة سيرة على الصواب ٭ قال ابو مطيع رحمه الله قلت لابى حنيفة رضى الله عنه اخبرني عن افضل الفقه يعنى عن افضل الفقه بعد الفقه ٭ فاجاب ابو حنيفة رضى الله عنه قال (يتعلم الرجل الايمان) اى احكام الايمان و الثبات عليه يعني بعلم الحال العلم الذى هو عليه من الشريعة و هو ان يعرف العبد نفسه على اى حال هو فيكون مستعدا لاتيان ملك الموت عليه و عن هذا قال عليه السلام طلب العلم فريضة على كل مسلم و مسلمة ٭ اراد به الحال والحالة التي يكون فيها عاملا اى عاملا عالما و فقيها طالبا فيعرف نفسه و قال عليه السلام ايضا من عرف نفسه فقد عرف ربه و الشرائع و السنن اراد بها الحلال و الحرام ٭ قوله (والحدود) اراد به علم الاجتناب عن المعاصى والائتمار بالاوامر قال الله تعالى ومن يتعد حدود الله فقد ظلم نفسه ٭ قوله

﴿ بيان ان اختلاف الامة رحمة ﴾

(واختلاف الامة رحمة) اراد به علم النظر بدقائق المعانى قياسا و استحسانا واستنباطا لا اختراعا من جهة هوى النفس وهذا لان الاشياء تعرف باضدادها فمن

لم يعرف

لم يعرف الكفر لا يعرف الايمان ومن لا يعرف البدعة و الضلالة لا يعرف الاهتداء والاستقامة ٭

﴿ فصل ﴾

﴿ فصل في بيان الاختلاف في معاني الايمان والاسلام ﴾

ثم اختلفوا في الايمان والاسلام قال بعضهم هما واحد لقوله تعالى ومن يبتغ غير الاسلام دينا فلن يقبل منه ٭ وقال بعضهم هما متغايران لقوله تعالى قالت الاعراب آمنا قل لم تؤمنوا ولكن قولوا اسلمنا ٭ فقد علم تغاير بين الاسلام والايمان الا ان الاصح ما قال ابو منصور الماتريدى ان الاسلام معرفة الله تعالى بلا كيف و محله الصدور مصادقة لقوله تعالى افمن شرح الله صدره للاسلام فهو على نور من ربه والايمان معرفة الله تعالى بالالوهية و محله القلب لقوله تعالى ولكن الله حبب اليكم الايمان و زينه في قلوبكم و القلب داخل الصدر ٭ (و المعرفة) معرفة الله بصفاته و محلها الفؤاد و هو داخل القلب ٭ (و التوحيد) معرفة الله تعالى بالوحدانية و محله السر و هو داخل الفؤاد و هذا معنى قوله تعالى مثل نوره كمشكاة فيها مصباح المصباح الآية جعل الله الصدر بمنزلة المشكاة والقلب بمنزلة الزجاجة والفؤاد بمنزلة المصباح والسر بمنزلة الشجرة و داخل السر موضع يقال له خفي وهو موضع نور الهداية و لا صنع للعبد فيه سوى ان الله تعالى اذا اراد ان يهدى عبده الضال يلقي نوره فى الخفي فيتلألأ وهو معنى قوله تعالى فهو على نور من ربه ٭ ثم يتلألأ ذلك النور الى السر فيقوم للعبد فعل التوحيد فيوحد الله و يبرأ عن الاصنام ثم لا يسكن ذلك النور بل يتلألأ الى الفؤاد فيقوم للعبد فعل المعرفة لله تعالى فيصير عارفا لله تعالى بجميع صفاته ثم يتلألأ ذلك النور

الى القلب فيقوم للعبد فعل الايمان ثم يتلألأ الى الصدر فيقوم له فعل الاسلام ثم ينتشر ذلك النور فى جميع الاعضاء فيتقاضى العبد بالاجتناب عن المعاصى والائتمار بالاوامر و باجابة العبد الى ذلك صار مومنا تقيا حتى دخل تحت قوله تعالى ان اكرمكم عند الله اتقاكم و قيل للنبى صلى الله عليه و سلم من آلك قال كل مؤمن فان لم يجبه الى ذلك زال عنه التقوى و اتسم بسمة الفسق بارتكابه المعاصى فيخاف عليه لفسقه و يرجى له بمحض ايمانه فاذا صار هاهنا عقود اربعة التوحيد و المعرفة والايمان والاسلام ليست شي بواحدة و لا متغايرة فاذا اجتمعت صارت دينا و هو معنى قوله تعالى ان الدين عند الله الاسلام * الى الخبر المروى عن النبى صلى الله عليه و سلم وهو ما روي عن ابن عمر رضى الله تعالى عنه قال كنا جلوسا عند رسول الله صلى الله عليه وسلم في مسجد المدينة اذ دخل اعرابى حسن الوجه حسن الهيئة ابيض الثياب و وقف على طرف المسجد وسلم على النبي صلى الله عليه وسلم فرد جوابه ثم استأذن وقال ادنو فقال له النبي ادن فدنا ثم وقف و استأذن كالمرة ودنا الى ان جثا بين يدى النبي و قال يا رسول الله ما الايمان فقال النبي ان تؤمن بالله و ملائكته و كتبه و رسله و اليوم الآخر و القدر خيره و شره من الله قال صدقت فعجبنا منه يسأله و يصدقه ثم قال يا رسول الله فما الاسلام فقال عليه السلام شهادة ان لا اله الا الله واقام الصلاة و ايتاء الزكاة وصوم رمضان و حج البيت من استطاع اليه سبيلا قال صدقت ثم قال يا رسول الله ما الاحسان فقال عليه السلام الاحسان ان تعبد الله كانك تراه فان لم تكن تراه فانه يراك

بحث الايمان

فقال صدقت و هذا الحديث معروف و ابو منصور رحمه الله انما ذكر الحقيقة قال فمن استيقن هذا و اقر به فهو مؤمن لانه عقد على الصواب على ما بيناه و انما قال ان استيقن بهذا و اقر به لان الايمان اقرار باللسان و تصديق بالجنان فاذا صدقه بقلبه و اقر به بلسانه فانه مؤمن و اذا صدقه بقلبه و لم يقر بلسانه و هو فى الامكان من الاقرار فانه لايصير مؤمنا كما لو اقر بلسانه و لم يصدق بجنانه قال فان انكر لشئ من خلقه فقال لا ادري من خلق هذا فهو كافر لان الله تعالى خالق كل شئ و كذلك اذا قال لا اعلم ان الله تعالى فرض على صلاة و لاصوما و لازكاة فقد كفر لان الفرض منصوص عليه وهو قوله تعالى و اقيموا الصلاة وآتوا الزكاة و اذا قال اومن بهذه الآية و لا اعلم تاويلها و تفسيرها فانه لا يكفر لانه مصدق بالتنزيل وان كان مخطئا فى التاويل قال فان اقر بجملة الاسلام فى ارض الترك و لا يعلم شيئا من الفرائض و لا شرائع الايمان و لا الكتاب ولا يقر بشئ منها فانه مؤمن وان كان لا يعلم شيئا و لم يعمل به قال الفقيه رحمه الله هذا يفيد فائدتين * احداهما ان الايمان بالتقليد صحيح وان لم يهتد الى الاسلام خلافا للمعتزلة والاشعرية انهما لا يصححان الايمان بالتقليد و يقولان بكفر العامة و هذا قبيح لانه يؤدي الى تفويت حكمة الله تعالى في الرسالة والنبوة لان من اعطى الرسالة و النبوة امر اولا بعرض الاسلام على الكفرة فلو كان الاسلام لا يصح بالعرض و التقليد لفاتت الحكمة في الرسالة الا ان درجة الاستدلال اعلى من درجة التقليد الف مرة فكل من كان في الاستدلال والاستنباط اكثر كان ايمانه انور و هذا كما روي عن النبي

بحث الايمان

درجة الاستدلال اعلى من درجة التقليد الف مرة

مسئلة الخلاف في ان العمل من الايمان او خارج عنه

بحث بناء الثواب و العقاب

عليه السلام انه قال لو و زن ايمان ابي بكر (من جهة النور و الضياء) مع ايمان جميع الخلائق لرجح ايمان ابي بكر من جهة النور و الضياء لا من جهة الزيادة و النقصان * الفايدة الثانية * ان الايمان اقرار باللسان و تصديق بالجنان و العمل بالشرائع لا من الايمان * قالت الشكاكية * العمل من الايمان و عن هذا قالت بزيادة الايمان و نقصانه و احتجت بقوله تعالى فاما الذين آمنوا فزادتهم ايمانا الآية نقول معنى الايمان هاهنا هو التصديق ايمانا اى تصديقا اذ الايمان بجميع القرآن واجب و القرآن كان ينزل على النبي عليه السلام آية فآية و سورة فسورة فكلما نزلت آية وجب التصديق بها فمن لم يصدق بآية من القرآن فقد كفر كما لو لم يصدق بجميع القرآن فهذا تاويل الآية على ما بيناه * وقد ثبت الفعل بخلقه فلم يعذ به على خلق نفسه * قلنا * الثواب و العتاب على استعمال الفعل المخلوق لا على اصل الخلق و لهذا قال ابو حنيفة ان الاستطاعة التي يعمل بها العبد المعصية هي بعينها تصلح لعمل الطاعة و هو معاقب في صرف الاستطاعة التي احدثها الله تعالى فيه و امره بان يستعملها في الطاعة لا في المعصية صرفها الى المعصية لا على احداث الاستطاعة و لهذا قلنا الاستطاعة مع الفعل لا قبله ولا بعده لان كل جزء من الاستطاعة مقرون بكل جزء من الفعل * وقالت القدرية الاستطاعة قبل الفعل وهي موجودة في العبد استعملها كيف شاء * قلنا * هذا يوجب استغناء العبد عن الله حيث يختار لنفسه ما شاء و الاستغناء عن الله كفر * فان قيل * نحن لا ننفي المشية و لكنا نقول المشية على نوعين مشية خبر و مشية تفويض * فمشية الخبر * كخلق السموات و الارض و ما فيها و ما بينهما * و مشية التفويض مثل

قوله تعالى

ان الفعل فعل حقيقة لا مجازا

قوله تعالى ولو شاء الله لجعلكم امة واحدة و لكن يضل من يشاء و يهدي من يشاء * وقوله ولو شاء مشية خبر اى لو شاء الله يجبركم عن الاسلام و قوله و لكن يضل من يشاء مشية تفويض وهذا اعتقاد العدلية * قلنا * العجب من تزهاتكم و غوايتكم حيث قسمتم مشية الله تعالى قسمين كانكم شركاء الله تعالى تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا ثم نريكم قبح هذه المقابلة ان الرجل اذا خير انسانا بين امرين وفوض العمل بين الطريقين يعني بين الخير و الشر فان اختار الشر كان معذورا واذ لجعلتم العباد معذورين في ارتكاب المعاصي و ان اختار الخير يكون له منة على المفوض و المخير واذا جعلتم للعباد منة على الله تعالى مثاله لو خير الرجل امرأته (١) فافهم ان شاء الله تعالى ثم المذهب الصحيح وهو مذهب اهل السنة و الجماعة ان للعبد فعلا حقيقة لا مجازا * وقالت المجبرة * لا فعل للعبد وله فعل على وجه المجاز لا على وجه الحقيقة * ونرد عليهم * فنقول ان قولكم هذا يؤدي الى اسقاط الرجاء و الخوف عن العبد لا يخاف من سوء فعله ولا يرجو على خير عمله و هذا كفر لان في زوال الرجاء قنوطا قال الله تعالى لا تقنطوا من رحمة الله و قال في آية اخرى انه لا ييأس من روح الله الا القوم الكافرون * وفي زوال الخوف اسقاط العبودية و تفويت الربوبية و هذا اشد من الاول وقد ضل الفريقان القدرية باضافة صفة الله تعالى الى العبد وهي خلق الافعال و المجبرة باضافة افعاله القبيحة الى الله تعالى تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا * و توسط ابو حنيفة و اصحابه رضى الله عنهم فقالوا الخلق فعل الله و هو احداث الاستطاعة في العبد و استعمال الاستطاعة المحدثة فعل العبد حقيقة لا مجازا على ما بيناه

(١) هكذا في الاصل و لعله سقط عن هنا بعض العبارة ١٢ المصحح

الاستطاعة للخير و الشر

فسلموا من القد ر و الجبر * و اختلاف آخر بيننا و بين الاشعرية * انها تقول ان الاستطاعة التى تصلح للشر لا تصلح للخير و هذا قريب من الجبر بل عين الجبر لان استطاعة الشر اذا كانت لا تصلح للخير صار مجبورا في فعل الشر و من هذا جوز الاشعرية تكليف مالا يطاق * و نرد عليهم * بقوله تعالى لا يكلف الله نفسا الا وسعها * فان قيل * قال الله تعالى خبرا عن المصطفى عليه السلام ربنا ولا تحملنا مالا طاقة لنا به * فلو كان الامر فوق الطاقة لكان هذا السوال من المصطفى عليه السلام كفرا كما قال لا تظلمنا ولا تجر علينا * قلنا * سوال النبي صلى الله عليه وسلم كان على سبيل التخفيف لا على سبيل نفى الطاقة اصلا دليله سياق الآية ربنا ولا تحمل علينا اصرا كما حملته على الذين من قبلنا * الا ترى انك اذا رأيت دابة قد حملت حملا ثقيلا قلت هذه الدابة حملت فوق طاقتها قلت ان تملقهم بهذه الآية من الوغادة و قلة الفهم و ذكر فى كتاب الامثلة و جوابها و كل ذلك يرجع الى ما بينا ثم ذكر بعض هذا الخبر و جوابها معروفان به(١) ولكن المراد من الخبران الشقاوة المكتوبة في اللوح المحفوظ تتبدل سعادة بافعال السعداء والسعادة المكتوبة فيه تتبدل شقاوة بافعال الاشقياء * وقالت الاشعرية لا تتبدل عن ذلك و عن هذا قالوا ان ابا بكر و عمر رضى الله عنهما كانا مؤمنين في حال سجودهما للصنم و سحرة فرعون كانوا مؤمنين في حال حلفهم بعزة فرعون و اقرارهم بالوهيته * قلنا * هذا مردود عليكم بقوله تعالى قل للذين كفروا ان ينتهوا يغفر لهم ما قد سلف * اثبت الغفران لما سلف قبل الاسلام فلو كان الكافر مؤمنا قبل الايمان لفاتت فائدة الغفران و تعطل كلام الرحمن و هذا

(١) ما مر ذكر الخبر و لعل في عبارة الاصل نقص شئ ١٢

من

الناس على اربع فرق في القضاء والقدر

من اقبح القبائح وقال عليه السلام الاسلام يجب ما قبله * و من الدليل على ما قلناه قوله تعالى يمحو الله ما يشاء و يثبت * يعني يمحو المعاصى عند التوبة و يثبت التوبة و هذا قد اجتمعت عليه المفسرون * فان قيل * القول بالتبديل يؤدى الى تجويز البداء على الله تعالى تعالى عن ذلك علوا كبيرا * قلنا * هذا من قلة فهمكم و سخافة عقلكم احسبتم ان المكتوب في اللوح المحفوظ صفة الله تعالى بل هى صفة العبد سعادة وشقاوة و العبد يجوز عليه التغير من حال الى حال فلذلك صفته متغيرة واما قضاء الله وقدره فلا يتغير ولا يتبدل و القضاء صفة القاضى و المقضي المكتوب في اللوح المحفوظ والقضاء صفة الرب غير محدثة والمقضى محدث والحكم غير محدث والمحكوم به غير محدث والمقدور محدث و تغير المقضى عليه لا يوجب تغير القضاء اذ الناس على اربع فرق * فريق منهم قضي عليه بالسعادة ابتداء وانتهاء مثل علي و ولديه الحسن و الحسين رضى الله عنهم * وفريق قضى عليه بالشقاوة ابتداء وانتهاء مثل ابي جهل واصحابه * وفريق منهم قضى عليهم بالسعادة انتهاء مثل ابي بكر وعمر رضى الله عنهما وسحرة فرعون فنفذ قضاؤه على ما كان فى الازل جرى فالتغير للمقضى عليه لا للقضاء و الله الموفق * و قوله * فيمن يأمر بالمعروف و ينهى عن المنكر فيتبعه على ذلك اناس نخرج على الجماعة هل ترى ذلك قال اسمعيل في ذلك لا فهذا يفيد ان الامر بالمعروف و النهى عن المنكر ارتفعا في هذا الزمان لانه ذكر بعده فقال ان ما يفسد من استحلال المحارم و انتهاب الاموال اكثر مما يصلح و عن هذا قلنا ان السلطان اذا كان جائرا فانه لا يجوز ان يخرج عليه بالسيف لما فيه من

الفساد من سفك الدماء وانتهاب الاموال ۔ قال ابو حنيفة رضى الله عنه (لا يضركم جور من جار ولا عدل من عدل لكم اجركم وعليه وزره) قال هذا القول يفيد ان الامر بالمعروف والنهى عن المنكر في هذا الزمان مرتفع لان الامر بالمعروف والنهى عن المنكر في هذا الزمان ليس الا على هذا الوجه لا على وجه الخشية لله تعالى * ثم ذكر بعد هذا احكام الخوارج ولا نحتاج اليها * وقوله فيمن قال لا اعرف الكافر كافرا فهو مثله لان الاشياء تعرف باضدادها فلما لم يعرف الكفر لم يعرف الايمان وكذلك لو قال لا ادري اين يصير الكافر فانه يكفر لان الله تعالى اعلمنا ان مصيره الى النار * ثم بعد هذه المسئلة الاستثناء في الايمان وهي بيننا وبين الشكاكية فنرد عليهم بقوله تعالى اذ قال له ربه اسلم قال اسلمت لرب العالمين * وما استثنى وقال خبرا عن السحرة آمنا برب العالمين من غير استثناء وقال تعالى اولائك هم المؤمنون حقا وقال واولائك هم الكافرون حقا * وقال مذبذبين بين ذلك لا الى هؤلاء ولا الى هؤلاء الآية وهم المنافقون فصاروا على ثلاثة اصناف ولم يذكر الصنف الرابع لان الايمان عقد على ما بينا فالاستثناء يبطله كسائر العقود * فان قيل * روي عن النبي عليه السلام انه مر بمقبرة فسلم عليهم وقال انا لاحقون بكم ان شاء الله فاستثنى في الموت افترى ان الموت مشكوك فيه فكذلك نحن لا نشك في ايماننا ولكن يجوز الاستثناء فيه * قلنا * مشكوتكم كان خيرا لكم من تعلقكم بهذا الخبر لان النبي عليه السلام لم يشك في الموت وانما استثنى في اللحوق واللحوق مشكوك فيه اذ الفريق فريقان فريق في الجنة وفريق في النار فكل ما كان مشكوكا فيه

يجب

لا يضركم جور من جار ولا عدل من عدل

بحث الاستثناء في الايمان

يجب الاستثناء عليه لقوله تعالى ولا تقولن لشئ اني فاعل ذلك غدا الا ان يشاء الله وكلما كان متحققا لا يجوز الاستثناء فيه كقوله هذا رجل وهذه امرأة ان شاء الله ولان من جوز الاستثناء في الايمان جوز الاستثناء في الكفر وقد ذكرنا ان الاستثناء في الكفر كفر مثله * فان قيل * انما الاستثناء للخاتمة لانا ندري ان نموت على الايمان ام لا قلنا هذا الاستثناء في الثبات على الايمان وذلك مشكوك فيه والاستثناء فيه واجب عندنا ايضا وكلامنا انما وقع في الاستثناء للايمان فاذا ابطل الاستثناء فيه في حال بطل في جميع الاحوال والذي روي عن عبد الله بن مسعود رضى الله عنه من جواز الاستثناء فهو محمول في الثبات على الايمان وكان ذلك زلة منه فرجع عنها * وقوله فمن قال انا من اهل الجنة فقد كذب لانه اذا قال انا من اهل الجنة فقد اسقط الخوف عن نفسه واذا قال انا من اهل النار فقد اسقط الرجاء عن نفسه وكلاهما لا يجوز كما بينا * ثم اعلم * بانه يجوز ان يقال في الجملة ان المؤمنين في الجنة بلا شك لان في جملة المؤمنين الانبياء والرسل والاولياء ويجوز ان يقال ان الكافرين في النار من غير شك فاذا شك فيه فقد كفر لانه انكر النص واما اذا اشرت الى واحد بعينه فان كان المشار اليه من الانبياء والرسل او ممن شهدت له الرسل والانبياء بالجنة وهم اصحاب النبي عليه السلام وهم عشرة مبشرة * والدليل عليه قوله تعالى لقد رضى الله عن المؤمنين الآية فانه يجوز لك ان يقول هذا في الجنة من غير شك فاذا اشككت فيه فقد كفرت وكذبت على الله تعالى وان كان ذلك المشار اليه من غير الانبياء

او ممن لم تشهد له الانبياء بالجنة فلا يجوز لك ان تقول هذا في الجنة الا بالشرط وهو ان تقول ان كان هذا على الايمان فهو في الجنة وكذلك ان كان المشار اليه ممن نطق الكتاب انه من اهل النار جاز لك ان تقطع القول بانه فى النار والا فبالشرط * قال ابو حنيفة رضي الله عنه (من آمن بجميع ما يؤمر به الا انه قال لا اعرف موسى وعيسى عليهما السلام امن المرسلين ام من غير المرسلين فانه يكفر) لانه انكر النص * قال ابو حنيفة (من قال لا اعرف الله في السماء ام فى الارض فقد كفر) لانه بهذا القول يوهم ان يكون له مكان فكان مشركا * قال الله تعالى الرحمن على العرش استوى فان قال اقول بهذه الآية ولكن لا ادرى اين العرش فى السماء ام في الارض فقد كفر ايضاً وهذا يرجع الى المعنى الاول فى الحقيقة لانه اذا قال لا ادرى ان العرش في السماء ام في الارض فكانه قال لا ادرى ان الله تعالى فى السماء ام فى الارض * قال

مسئلة استواء الرحمن على العرش

الفقيه ابو الليث رحمه الله اختلفوا فى هذه المسئلة قالت الكرامية والمشبهة بان الله على العرش علوا مكانيا ممكنا وان العرش له مستقر ويصفونه بالنزول والمجئ والذهاب ويقولون هو جسم لا كالاجسام تعالى الله عن ذلك علوا كبيراً * واحتجوا بقوله تعالى الرحمن على العرش استوى الا انا نرد عليهم فنقول ان العرش لم يكن فكان بتكوينه فلا يخلو اما ان يكون كونه لاظهار عظمته وجبروته على خلقه واما الاحتياجه الى القعود عليه ولا يجوز ان يقال لاحتياجه الى القعود عليه لان المحتاج لا يكون خالقاً لانه محتاج مقهور لحاجة والمقهور لا يكون اميراً فكيف يكون الهاً فاذا ابطل هذا الوجه صح الوجه الاول وهو كونه لاظهار

عظمته

عظمته وجبروته على خلقه ولا حاجة له اليه ثم معنى الاستواء استواء المملكة لان كل شئ مقدور العرش والعرش مقدور الرب وهذا كما يقال فلان استوى على سريره ومد عليه رجليه يعنون بذلك استواء امور الولاية له وانقطاع المنازعة في الامارة عنه * وتأويل آخر وهو معنى الاستواء خلقه على عرشه كما قال تعالى ان ربكم الله الذى خلق السموات والارض في ستة ايام ثم استوى على العرش اى استوى فعل التخليق على عرشه فقد مررنا على المشبهة فلم يبق لهم شبهة فى الاستواء * ونرد عليهم في قولهم الجسم لا كالاجسام فنقول ان الجسم من عرض وجوهر والله تعالى خالق الاعراض والجواهر فلا يوصف بهما * فان قيل * اليس يقال له شئ لا كالاشياء فكذلك يقال جسم لا كالاجسام * قلنا * الشيئية عبارة عن الوجود في نفي الوجود وذا لا يجوز وليس الجسم بمثابته الا ترى انه لا يقال الكلام جسم ويقال له شئ لانه عبارة عن وجوده وعن هذا قلنا انه لا يجوز للمعدوم ان يقال شيئا خلافا للمعتزلة * فان قيل * ايش تقولون في قوله تعالى خلقته بيدى * قلنا * اليد صفة وصف بها نفسه ونؤمن بها وبجميع اوصافه وعلى ان تأويل اليد صفة وغيرها من الوجه والعين والقدم وهو القدرة والقوة لان زوال هذه الاشياء في الخاصة توجب الضعف وزوال القوة والله تعالى قوى بدون الجوارح والمعطلة تنكر ان تكون اليد والعين والوجه صفة لله تعالى فلا حاجة لانكارها لان في ذلك تعطيل كلامه وتفويت صفاته مع ان لها تاويلا صحيحا والمشبهة طائفة وصفت الله عز وجل باليد والقدم والخارجية خالفت كلا الفريقين وقالت

القدرية والمعتزلة ان الله تعالى في كل مكان واحتجا بقوله تعالى وهو الذى في السماء اله وفي الارض اله اخبرانه في السماء وفى الارض الا انا نقول لاحجة لكم في الآية لان المراد من الآية لو كان ما قلتم لكان وهو الذى كل فيه فلما وصف بالشيئية دل على ان المراد به نفوذ الالهية في السماء وفي الارض وبه نقول وقول المعتزلة والقدرية في هذا اقبح من قول المشبهة لان قولهم يؤدى الى ان الله تعالى في اجواف السباع والهوام والحشرات تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا واما مذهب اهل السنة والجماعة ان الله تعالى على العرش علو عظمة وربوبية لا علو ارتفاع مكان ومسافة * قال ابوحنيفة رضى الله عنه (ونذكره من اعلى لا من اسفل) لان الاسفل ليس من الربوبية والالوهية فى شيء وروى في الحديث ان رجلا اتى النبى صلى الله عليه وسلم بامة سوداء فقال وجب علي عتق رقبة مؤمنة افيجزى ان اعتق هذه فقال لها النبى صلى الله عليه وسلم امؤمنة انت قالت نعم فقال اين الله فاشارت الى السماء فقال اعتقها فانها مؤمنة والمعتزلة تنكر هذا الخبر وترده وذكر في الكتاب حديث معاذ بن جبل رضى الله عنه ان شابا سأله فقال ما تقول فيمن يصلي ويصوم ويحج البيت ويجاهد في سبيل الله ويؤدى زكاته ويعتق غير انه يشك في الله ورسوله قال معاذ هذا له النار قال فما تقول فيمن لا يصلي ولا يصوم ولا يحج البيت ولا يؤدى زكاة ماله غير انه يؤمن بالله ورسوله قال هذا ارجو له واخاف عليه فقال الشاب يا ابا عبد الرحمن كما لا ينفع من الشرك عمل فكذلك لا يضر مع الايمان شيء ثم مضى فقال معاذ ليس في هذا الوادي افقه من هذا

الشاب

الشاب قال رضى الله عنه وقد ذكرنا في هذا اختلافا بيننا وبين الخوارج والقدرية في ارتكاب الكبيرة غير ان ههنا اختلاف آخر بيننا وبين المرجئة انها قالت ان المؤمن في الجنة ولو ارتكب الكبائر والمعاصى وانها لا تضر مع الايمان واحتجت بقول الشاب وترك انكار معاذ الا انا نقول خرج قول الشاب عقيب قول معاذ ارجو له واخاف عليه وكان المراد من قول معاذ أن الايمان لا يرتفع بالكبيرة والدليل على ان الخوف واجب لان الله تعالى امر عباده بالتقوى في غير آية من القرآن وهو يوجب الخوف وعلى ان زوال الخوف يوجب اسقاط العبودية وتعطيل الربوبية وذلك غير جائز * قال ابوحنيفة رحمه الله (من قال لا اعرف عذاب القبر فهو من الطبقة الجهمية والهالكية) اعلم ان هذه المسئلة فرع لمسئلة اخرى وهى ان الجهمية والقدرية والمعتزلة يجعلون العقل حاسة سادسة كالسمع والبصر والشم والذوق واللمس ويثبتون الامور على عقولهم ويقولون انا نرى ونشاهد ان الميت لا يتألم بما يؤلمنا في الشاهد فكذلك في الغائب وعن هذا انكروا عذاب القبر وتسبيح الجماد لانهم يقولون لو كان لها تسبيح لسمعناه وعن هذا انكروا الميزان والصراط وخروج اهل الايمان بالكبائر من النار والمعراج ورؤية البارى جل جلاله ونرد عليهم فنقول ان العقول محدثة ممرضة للعجز والضعف والكلال والتلاشي كما قال عليه السلام تفكروا في خلق الله ولا تتفكروا فى الخالق لا يحتاجون الى التفكر في الله تعالى للتلاشي اوهامهم وذهول عقولهم فلعمرى انه بيت الحس للعلل فللمعقولات المدركات لا لغير المعقولات وهو

يتوقف في غير المعقولات حتى يرد السمع فيتبعه اذا كان سليما غير سقيم اتبعاه اياه في المنافع والمضار فاراد القدرية والمعتزلة ان يدركوا كنه الربوبية بعقولهم العاجزة الكالة حتى مرضت عقولهم وسقمت ففوتوا المعرفة وزاحم المنافقون في هذا قال الله تعالى في شان المنافقين في قلوبهم مرض فزادهم الله مرضا ولهم عذاب اليم وكل عقل اذا كان سليما يتوقف فيما لا يستدركه بالعقل حتى يرد السمع فاذا ورد السمع تبعه ۞ ومن الدليل على عذاب القبر انه كائن قول الله تعالى سنعذبهم مرتين جاء في التفسير مرة في القبر ومرة في القيامة فقال وان للذين ظلموا عذابا دون ذلك ۞ وهو عذاب القبر وقال ولنذيقنهم من العذاب الادنى دون العذاب الاكبر ۞ جاء في التفسير ان العذاب الادني هو عذاب القبر والدليل على تسبيح الجماد قوله تعالى وان من شئ الا يسبح بحمده وقال تعالى ونضع الموازين القسط ليوم القيامة والاخبار في هذا كثيرة ما لا يمكن ردها ثم اصحاب الاهواء والبدع فرق شتى كلهم في النار وروي عن النبي عليه السلام انه قال افترقت بنو اسرائيل على اثنين وسبعين فرقة وستفترق امتى على ثلاث وسبعين فرقة كلهم في النار الا السواد الاعظم وقال من احدث حدثا في الاسلام فقد هلك ومن ابتدع بدعة فقد ضل ومن ضل ففي النار الى اخر ما ذكرنا ۞ اعلم ان المشية صفة الشائى والارادة صفة المريد والامر صفة الآمر والعلم صفة العالم والكلام صفة المتكلم قال قائل لك صفات الله واحدة او متغايرة ۞ قيل هي ليست واحدة ولا متغايرة لانا لو قلنا هي واحدة فقد عطلنا صفاته تعالى وهو مذهب القدرية والمعتزلة لانهم يجعلون الارادة والمشية

والقضاء

والقضاء والقدر والحكم كلها على معنى العلم وعن هذا انكروا المشية والارادة والقضاء عن الشر وكلام الله تعالى يرد عليهم في غير موضع من القرآن وقد بينا ذلك ولو قلنا هي متغايرة فقد اوقعنا المغايرة بين الذات وبين الصفات وهو مذهب المعتزلة والاشاعرة انهم يجعلون صفات الفعل محدثة وذا لا يجوز فكذلك المغايرة بين الصفات ثم صفات الله لا هي هو ولا غيره عند اهل السنة والجماعة ولا هي محدثة سوآء كانت من صفات الذات او من صفات الفعل ولا توصف بالسبق على بعض وقوله في الكتاب ولكن سبقت مشيته امره يعني ماموره وقالت القدرية هي غيره وتابعها الاشعرية وهذا فرع لمسئلة اخرى وهي ان صفات الفعل محدثة عندهم وقالوا انا نرى في الشاهد انه لا يكون المكتوب مكتوبا الا بالكتب ولا يحصل البناء الا بفعل البناء ولا المفعول الا بالفاعل فكذلك في الغائب وعن هذا انه تعالى خالق بخلقه ورازق برزقه وآمر بامره ومريد بارادته ونحن نقول خالق لم يزل خالقا ورازق لم يزل رازقا ومريد لم يزل مريدا كما نقول عالم لم يزل عالماً وقادر لم يزل قادرا وسميع لم يزل سميعا وبصير لم يزل بصيرا وفي هذا اتفاق لان هذا من صفات الذات ثم من صفات الذات الجلال والكبرياء والقدرة والعلم والسمع والبصر والكلام وما سواها من صفات الفعل كائن للتخليق والتكوين والرزق والفعل والارادة والمشية والقضاء والحكم ۞ ويرده على القدرية والاشعرية برهانهم فنقول ان الباني بان وان لم يبن والكاتب كاتب وان لم يكتب وليس من ضرورة صيرورة الكاتب كاتبا ان يحصل منه فعل الكتابة فلذلك جاز ان يكون الرب خالقا وان

لم يخلق * ثم الدليل على ماقلنا انه لو لم يكن خالقا من قبل ثم احدث لنفسه
فعل الخلق فخلق الخلق به بطلب تلك الصفة عند فراغه من الخلق فبقي عاجزا
عن الخلق تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا وقال الله كل يوم هو في شان * ولان الشى
المحدث محل التغير فكما لا يجوز التغير على ذاته و صفاته الذاتية فكذلك
لا يجوز التغير على صفاته الفعلية و لانه لو كان يحدث لنفسه صفة اسم
لكان سببها بخلقه وهو لم يلد و لم يولد و لم يكن له كفوا احد * ثم المذهب
الصحيح ان الله تعالى موصوف بجميع صفاته في الازل ذاتية او فعلية و ان صفته
لا هو ولا غيره على معنى انه لايزايله كون الشئ لا هو وعين الشئ ولا غيره ولم نرد به
الشبيه وانما اردنا به لطف الكلام * وسئل ابو منصور عن صفات الله تعالى ماهي قال
لا هو لا غيره قيل له لا هو ولا غيره ماهو قال صفاته لا مجاوزة عن هذا ثم يجوز ان
يقال عالم بعلمه و قادر بقدرته و كذلك في جميع صفاته الذاتية لان صفاته
الذاتية كما كانت ازلية من غير خلاف لم يكن في هذا اللفظ جدل و اما في
صفاته الفعلية فلا يجوز ان يقال خالق بخلقه لتمكن اختلاف اصحاب الاهواء
فيه لكي لا يقع في الشبه * واختلف مشائخ (سمرقند) احترازا عن هذا ايضا
قالوا عالم هو وله علم و موصوف به في الازل وقادر وله قدرة وهو موصوف بها
في الازل و متكلم وله كلام وهو موصوف به في الازل قالوا لان الباء توهم الآلة
كما يقال قاطع بالسكين وضارب بالسيف ثم هاهنا اختلاف آخر في ان
الكلام محدث و لم يطلقوا عليه اسم الخلق و لا فرقوا بين اللفظين احتجوا
بقوله تعالى انا جعلناه قرآنا عربيا فالجعل انما هو في الخلق الا ان هذا هو من

* صفات الله تعالى لا عينه و لا غيره *

* الحث في كلام الله تعالى *

القدرية و المعتزلة لان الجعل لاينبئ عن الخلق الا ترى الى قوله تعالى خبرا
عن الملحدين الذين جعلوا القرآن عضين فترى ان الجعل هاهنا للخلق و قال
و جعلوا الملائكة الذين هم عباد الرحمن اناثا * و قال وجعلوا له شركاء * والدليل
على ماقلنا انه لو جعل الكلام محدثا لجاز الخرس عليه قبل احداث الكلام
و الاخرس عاجز عن ان يكون اميرا فكيف يصلح ان يكون الها * فان قيل *
المكتوب في المصاحف ماهو قلنا هو كلام الله تعالى و كذلك المقروء في المحاريب
و المحفوظ في الحناجر و لكن الحروف و الهجاء والاكوان والصوت كلها
مخلوقة و كلام الله تعالى لا صوت فيه و لا نغمة ولا حروف و لا هجاء و عن هذا
احترزت مشائخ (سمرقند) فقالوا القرآن كلام الله تعالى غير مخلوق
ولكن لا يقع على الحروف والهجاء والكون * و قالت الاشعرية * ما في المصحف
ليس بكلام الله تعالى وانما هو عبارة عن كلام الله تعالى حكاية عنه و عن هذا
جوزوا احراق ما في المصاحف قالت لان الكلام صفته و الصفة لاتزايل عن
الموصوف * الا انا نقول هذا الهوس من نفس الاشعرية اكثر من هوس المعتزلة
لان المعدوم معلوم بعلم الله تعالى افترى ان صفة العلم زائلة بكون المعدوم
معلوما فكذلك الكلام لا يوصف بالمزايلة بظهور المكتوب في المصاحف
و لسنا نقول ان الكلام حال في المصاحف حتى يكون قولا بالمزايلة يدل عليه
انه لو لم يكن المكتوب كلام الله تعالى لكان الكلام معدوما فيما بين العباد
فيؤدى الى تفويت خطاب الله تعالى * و اما الاحدية و الواحدية فان الاحدية
صفة الذات والواحدية صفة الفعل فيقال احد بذاته و احد بفعاله ثم احديته

مسئلة المشيئة و الارادة

ووحدانيته ليست من جهة العدد محتملة بالزيادة و النقصان و الشركة و المثال فيقال العدد واحد و احاد ووحد ان حتى قيل فلان وحيد زمانه و فريداوانه فاما وحدانية الرب جل جلاله فمن جهة نفي الامثال والانداد عنه كما قال تعالى ليس كمثله شئ و هو السميع البصير ه قال ابومنصور رحمه الله الكاف هاهنا زائدة لانها ولم تكن زائدة لتوهم ان له مثلا ثم ليس لمثله مثل بل معناه و ليس مثله شي و اما وحدانيته من جهة نفي الشركة عنه في افعاله كما قال تعالى فعال لمايريد فلهذا قيل في التمجيد احد لامثل له وواحد لاشريك له ثم مسئلة المشيئة و الارادة قد ذكرناهما من قبل الا ان هاهنا سأل سائل سوالا فقال امر الله تعالى بشئ و لم يشأ بخلقه اوشاء شيئا و لم يأمر به خلقه وهذا ايضا قد ذكرناه انه خلق الكفر وشاءه و امر الكافر بالايمان و لم يشأ له * فان قيل * مشية الله مرضية او غير مرضية * قلنا * هي مرضية * فان قيل * اذا يعاقب الله عباده على مايرضى * قلنا * لا بل يعاقبهم على مالا يرضى لانه يعاقب الكافر على كفره و الكفر غير مرضي و كذلك المعاصي غير مرضية بقوله تعالى و لا يرضى لعباده الكفر وان تشكروا يرضه لكم * فان قيل * اليست قلت المعاصي والكفر بمشية الله تعالى و مشيته مرضية * قلنا * نعم ان المشية و الارادة والقضاء و جميع صفاته مرضية غير ان الفعل الحاصل من العبد بمشيته قد يكون مرضيا نحو الطاعة و قد يكون مسخوطا غير مرضي كالمعاصي اعتبر هذا بالاعيان لانه خلق نفس الكافر بلاخلاف وليس يرضى بنفس الكفر و كذلك الخمر والخنازير فكذا هذا في الافعال * فان قيل * هل كان الله قادرا على ان يخلق الخلق

كلهم

اسلام واحد من الشياطين

تفسير معنى الفطرة

كلهم مطيعين كالملائكة * قلنا * نعم لقوله تعالى قل فلله الحجة البالغة فلوشاء لهداكم اجمعين * وقال لوشاء لجعلكم امة واحدة ولكن ليبلوكم فيما آتاكم * ان الملائكة خلقوا للطاعة و هم معصومون عن المعاصي الا هاروت و ماروت فانهما مخصوصان من بين الجملة و الشياطين خلقوا للشر الا واحدا منهم قد اسلم و اتى النبي عليه السلام هو هام بن هيم بن قيس بن ابليس فعلمه عليه السلام سورة الواقعة والمرسلات وعم يتساءلون واذا الشمس كورت و قل يا ايها الكافرون و الاخلاص و المعوذتين فانه مخصوص من جملة الشياطين و اما الانس والجن خلقوا على الفطرة * ثم اختلفوا في تفسير الفطرة قالت المعتزلة هي الاسلام وعن هذا ان الكافر بكفره نبذ الاسلام وراء ظهره بفعله من غير مشية الله وقد مر الكلام في المشية * و قال اهل السنة والجماعة * ان الفطرة كما قال الله تعالى فطرة الله التي فطر الناس عليها * وقال الحمد لله فاطر السموات والارض الآية اى خالقها وقول النبي عليه السلام كل مولود يولد على الفطرة الا ان ابويه يهودانه او ينصرانه او يمجسانه حتى يعرب عنه لسانه اما شاكرا و اما كفورا اما بحق و اما بباطل لو ترك على الخلقة التي ولد عليها لاستدل بها على خالقه الا ان ابويه يهودانه او ينصرانه او يمجسانه اى يصيران سببا للتهود والتنصر كما قال تعالى في شان الاصنام انهن اضللن كثيرا من الناس اى صرن سببا للضلالة فاذا الانس والجن خلقوا على صفة الاسلام لا على صفة الكفر ثم من اهتدى فقد اهتدى بهداية الله و من ضل فقد ضل باضلال الله كما قال تعالى يضل من يشاء و يهدي من يشاء فالهداية صفة الرب جلت قدرته و الاهتداء صفة العبد

والاضلال صفة الرب تعالى والضلال صفة العبد والرب بجميع صفاته خالق لم يزل لم يلد ولم يولد ولم يحدث له صفة على ما بيناو العبد بجميع صفاته مخلوق * ثم الانس والجن غير معصومين الا الرسل والانبياء صلوات الله عليهم اجمعين فانهم معصومون عن الكبائر فانهم لو لم يكونوا معصومين عنها لم ينكفوا عن الكذب والكاذب لا يصلح للرسالة وغير معصومين عن الصغائر لان الله تعالى اثبت لهم مقام الشفاعة فلو عصموا عن الصغائر لوقع الضعف في مقام الشفاعة لان من لم يبتل ببلية لم يرق على المبتلى فهذا هو الحكمة في زوال العصمة عن الانبياء في الصغائر وبعض اصحابنا لم يلفظ الصغائر وانما يسمونها الزلل ولا فرق بين اللفظين في الحقيقة. قالت المعتزلة الانبياء معصومون عن الكبائر والصغائر لانهم لا يرون الشفاعة مع الرسل وهم الذين اوحى الله اليهم بجبريل عليه السلام والانبياء هم الذين لم يوح اليهم بجبريل وانما اوحى اليهم بملك آخر او اري في المنام او بشئ آخر من الالهام ثم الرسل من له درجة الرسالة والنبوة جميعاً غير انه لا يؤمر باستعمال ما ظهر له في درجة ما لم يوح جبريل بذلك يكون ذلك زلة صغيرة كما فعل ذلك داود عليه السلام وهو تزوج امرأة اوريا من غير انتظار الوحي بمجئ جبريل عليه السلام فكان ذلك زلة منه كما قال تعالى وظن داود انما فتناه فاستغفر ربه وخر راكعا واناب * والمصطفى عليه السلام لما انتظر الوحي بجبريل في تزوج امرأة زيد زينب ولم يتزوج بما ظهر في درجة النبوة نجا من الزلة قال تعالى في قصته فلما قضى زيد منها وطرا زوجناكها * فهذا هو الوجه في وقوع الانبياء في الزلل والصغائر وفيه وجه آخر وهو ان

تركوا

* اثبات عصمة الرسل والانبياء عن الكبائر دون الاصغائر *

* الفرق بين الانبياء والرسل *

تركوا الافضل ومالوا الى الفاضل اى المباح باجتهاد يكون ذلك زلة منهم كما ان آدم عليه السلام قال له ربه ولا تقربا هذه الشجرة ثم ان ابليس وسوس لهما وقاسمهما وناشدهما الله حتى نسي آدم من طريق الافضل وظن انه يحترم الله تعالى بقربيان الشجرة فكان تاركا للافضل له ان يرعى الامر ولا يدخل في الاجتهاد كان ذلك زلة منه حتى قال جل جلاله وعصى آدم ربه فغوى * هذا من الله تعالى على وجه الزجر والتنبيه لا على وجه تحقيق الكبيرة والغواية فيه الا ترى ان آدم لما انتبه مع حواء صلوات الله عليهما قالا ربنا ظلمنا انفسنا * قال الرب جلت قدرته فنسي ولم نجد له عزما * فهذان الوجهان في وقوع الانبياء في الزلل والصغائر * ثم اختلفوا في تفضيل آدم ومحمد قال بعضهم آدم افضل من محمد وقال بعضهم محمد افضل من آدم وهذا اصح من الاول فهذا الاختلاف فيما بين مشائخنا واختلاف آخر بيننا وبين المعتزلة قالت المعتزلة الملائكة افضل من المؤمنين وقال اهل السنة والجماعة ان المؤمنين افضل من الملائكة لان المومنين ركب فيهم الهوى مع العقل والملائكة ركب فيهم العقل دون الهوي ولهذا يثاب المومنين على اعمالهم ولا ثواب لاعمال الملائكة * وحسبت المعتزلة ان الفضل بالاعمال حتى قالت بتفضيل الملائكة على المؤمنين وليس كما حسبت بل الفضل بالتفضيل كما قال تعالى تلك الرسل فضلنا بعضهم على بعض اضاف التفضيل الى ذاته وهذا الاختلاف يرجع الى اختلافنا معهم في تفويض الاعمال الى العباد ونفي خلق افعالهم وقد بينا ذلك ثم بعد الانبياء والمرسلين ابوبكر وعمر رضي الله عنهما واختلفوا في عثمان وعلي رضي الله عنهما قال بعضهم عثمان

* محمد صلى الله عليه وسلم افضل من آدم عليه السلام *

* فضل المؤمنين على الملائكة *

* بحث فضل الصحابة واهل البيت بعضهم على بعض *

افضل من على كما في مراتب الخلافة و قال بعضهم علي افضل من عثمان و قال بعضهم بتفضيل الشيخين و بحب الختنين واختلفوا فى تفضيل فاطمة و عائشة رضى الله عنهما قال بعضهم عائشة افضل من فاطمة لان درجتها مع النبي فى الجنة و قال بعضهم فاطمة افضل من عائشة لان درجة عائشة انما ارتفعت تبعاً للنبي عليه السلام *

باب آخر

قال الفقيه رضى الله عنه قد ذكرنا مسائل هذا الباب الا مسئلة واحدة وهى مسئلة خلق الجنة والنار قلنا مخلوقتان و قالت الجهمية و المعتزلة هما غير مخلوقتين لان الله تعالى ليس بعاجز عن خلقهما فيخلقهما وقت افتراق الفريقين و نرد عليهم بقوله تعالى في شان الجنة و ازلفت الجنة للمتقين و في شان النار بقوله تعالى اعدت للكافرين و لان قولهم يؤدى الى تكذيب الله في خبره لانه تعالى خوف الكافرين بالنار و رغب المؤمنين في الجنة والتخويف بالمعدوم والترغيب فيه لغو وعيب تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا وقوله في الكتاب اهاشيء ام ليسا بشيء هذا ايضاً مختلف فيه ان المعدوم شيء ام لا قالت المعتزلة هو شيء واحتجت بقوله تعالى ان زلزلة الساعة شيء عظيم و الزلزلة معدومة فسماها الله شيئا لا انا نقول معناه ان تكون الزلزلة شيئا عظيما وقت كونها و وجودها الا انه سماها في الحال شيأ * فان قيل * لو كان المعدوم يسمى معلوماً لوصفنا الله بالجهل وحاشا ان يوصف الرب جل جلاله بالجهل ولو سميناه شيئا القلنا بحدوث الاشياء بنفسها بقدمها و ازليتها وهو بعينه مذهب الدهرية والزنادقة والا فلاكية وهم

اشر

اشر من الدواب واخبثها لانهم ينكرون الصانع و يقولون بقدم الدهر و يضيفون الامور الى الطبائع * فنرد عليهم * فنقول بان العالم محدث وان له محدثاً والدليل على هذا تغير الاشياء و تكونها من حال الى حال من رطوبة الى يبوسة و من صحة الى سقم و من قوة الى ضعف ومن استواء الى اعوجاج فلو كانت بنفسها لما تغيرت عن حالها فلما تغيرت عن حالها دل ان لها مغيرا ومحدثا * و روي عن ابي حنيفة رضى الله عنه انه ناظر دهريا و الزمه الحجة فقال الدهرى انما تغيرت الاشياء من حال الى حال لان بناءها على الطبائع الاربعة رطوبة و يبوسة و برودة و حرارة فما دامت هذه الطبائع الاربع مستوية فصاحبها مستو ايضاً و متى غلبت طبيعة منها على سائرها زالت عن الاستواء فزال استواء صاحبها ايضاً * قال ابو حنيفة رضى الله عنه اقررت بالصانع والمصنوع و الغالب و المغلوب من حيث انكرت لانك قلت احدى الطبائع تغلب على سائرها و سائرها تصير مغلوبة فثبت ان للعالم غالباً في الحكمة فقد تعدينا عن مسألتكم فقلنا الغالب ليس هو الا الصانع جلت قدرته الدهرى يهذى فقال ابو حنيفة لى ان اتكلم مع الخصم حتى يهذى و ليس لى ان اتكلم حتى يخرس لان الاخراس معجزة و المعجزة للانبياء لا لغيرهم فاذا الجنة و النار موجودتان عندنا و الساعة لا تسمى شيئا لانها غير مخلوقة و غير موجودة عندنا خلافاً للمعتزلة لانها قالت ان الساعة مخلوقة الا انها لا تظهر للاحياء فاذا مات الانسان ظهرت له واحتجت بقوله عليه السلام من مات فقد قامت قيامته الا انا نقول ان معناه انه يظهر له حال سعادته و شقاوته من ضيق القبر

و سعته و كونه روضة من رياض الجنة او حفرة من حفر النيران و انتزاع الروح على الايمان او على الكفر * والدليل على ما قلنا ان الساعة منتشرة فى السماء و الارض غير مقتصرة فلو كانت موجودة لكانت ظاهرة قال ابومنصور ما اهون القيامة في قول المعتزلة انها موجودة فيما بيننا و لا تظهر اهوالها * و اختلاف آخر في الجنة و النار انهما يفنيان عند الجهمية و القدرية و المعتزلة الا ان المعتزلة لا يصرحون بذلك لانهم يجعلون الثواب بازاء الاعمال الصالحة والعقاب بازاء الكفر والمعاصى والاعمال متناهية فكذلك ثوابها و عقابها * الا انا نرد عليهم بقوله تعالى فلهم اجر غير ممنون * و قال في نعم الجنة لا مقطوعة ولا ممنوعة * فان قيل * القول ببقاء الجنة و النار على الابد يؤدى الى الشركة في بقاء الله تعالى قال الله تعالى كل شئ هالك الا وجهه * قلنا * هذا من ترهاتكم لان الجنة و النار لم يكونا فكانتا بتكوين الله اياهما وتدومان بدوام الله اياهما ايضا وقوله لا يوصف الله تعالى بصفات المخلوقين البتة و قد ذكرنا الكلام فى الصفات * و هو يغضب و يرضى لان من لا يغضب و لا يرضى لا يكون آمرا و لا ناهيا تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا غير ان غضبه و رضاه صفته لا هو ولا غيره * وقوله فى الكتاب غضبه عقوبته و رضاه ثوابه لان عقوبته ناره و ثوابه جنته و هما محدثتان الا ان عقوبته لما كانت بغضبه و ثوابه لما كان برضاه جاز ان يقال غضبه عقوبته و رضاه ثوابه *

باب آخر

باب آخر

قد ذكرنا الايمان مع تفاصيله وفروعه من قبل وقول ما هو في اصبعك قد ذكرنا

في الكتاب

اذا مات العبد اين يذهب ايمانه و سائر اعماله

باى شيء يعرف الله تعالى

في الكتاب انتشار نور الايمان ايضا فى جميع الاعضاء من قبل * وقوله اذا قطعت الاصبع يذهب الايمان منها الى القلب * قلنا نعم * و هذا صحيح لان المعنى الذى قار به الايمان في الجسد هو لا يتجزى فقام بذلك المعنى * فان قيل * اذا مات العبد اين يذهب ايمانه يكون مع روحه او يكون مع بدنه * قلنا * لا بهذا و لا بذلك و لكن بالمعنى الذى صار به العبد اهلا للايمان و لانه صار صالحا لعبادة ربه في حال حياته و جعله صالحا لعبادته بعد مماته * فان قيل * ايش ذلك المعنى * قلنا * هو تنوير الله تعالى حقيقة على ما بينا من قبل * فان قيل * اين تذهب سائر اعماله * قلنا * اتصلت بثواب الله تعالى او بعقابه * فان قيل * باى شيء يعرف الله * قلنا * فيه اختلاف قال بعضهم يعرف بالعقل و به قالت المعتزلة و عن هذا قالوا ان الايمان بالتقليد لا يصح و قالوا بكفر العوام لان الناس عندهم في العقل سواء و سووا عقول الكفرة والفجرة مع عقول الانبياء و الرسل و الاولياء و قالت الاشعرية يعرف الله بالله لا بغيره وعن هذا قالوا ان احدا لا يعرف الله حق معرفته وان كان نبيا مرسلا او ملكا مقربا و هو يعرف نفسه حق معرفته و غيره من الملائكة و المؤمنين خالون عنه و لا يتعجب منهم هذا الا انهم شاكون فى ايمانهم و نرد عليهم بقوله تعالى شهد الله انه لا اله الا هو و الملائكة و اولوا العلم قائما بالقسط الآية فالله بين شهادة نفسه و الملائكة و اولى العلم فمن اوجب الشك فى شهادة العبد فقد اوجب الشك فى شهادة الرب ايضا و قال الله تعالى في شان الكفرة ضعف الطالب و المطلوب ما قدروا الله حق قدره اى ما عرفوا الله حق معرفته فمن قال بان المؤمن لا يعرف الله حق

معرفته فقد اوقع التسوية بين المؤمن و الكافر و كفى به قبحاً و سيأ ، واما مذهب
اهل السنة والجماعة ، فهو ان الله يعرف بتعريفه ببيان طريقه ودلائله اليه اشار بقوله
تعالى و هديناه النجدين * وكما قال تعالى فهو على نور من ربه * فاذا كانت المعرفة
بتعريف الله عز و جل وقعت موقع الحقيقة و لكن نحن لانعبده حق عبادته
لان الواحد منا و ان جمع عبادات اهل السموات و الارض و قوبلت تلك
العبادات كلها بنظرة واحدة التزنتها ، فان قيل * ان العبادات بتوفيقه فلم تقع
موقع الحقيقة * قلنا لانقول بان العبادة الخالصة لاتقع موقع الحقيقة و ليست
هي بحق الله بل هي حق الله ولكن معنى قولنا لانعبده حق عبادته انا ضعفاء
عاجزون لانفك عن التقصير و ايقاع الخلل في العبادة و هذا المعنى معدوم
في المعرفة . و بالله التوفيق — تمت الرسالة بحمد الله وحسن توفيقه





﴿ يثبت الله الذين آمنوا بالقول الثابت ﴾

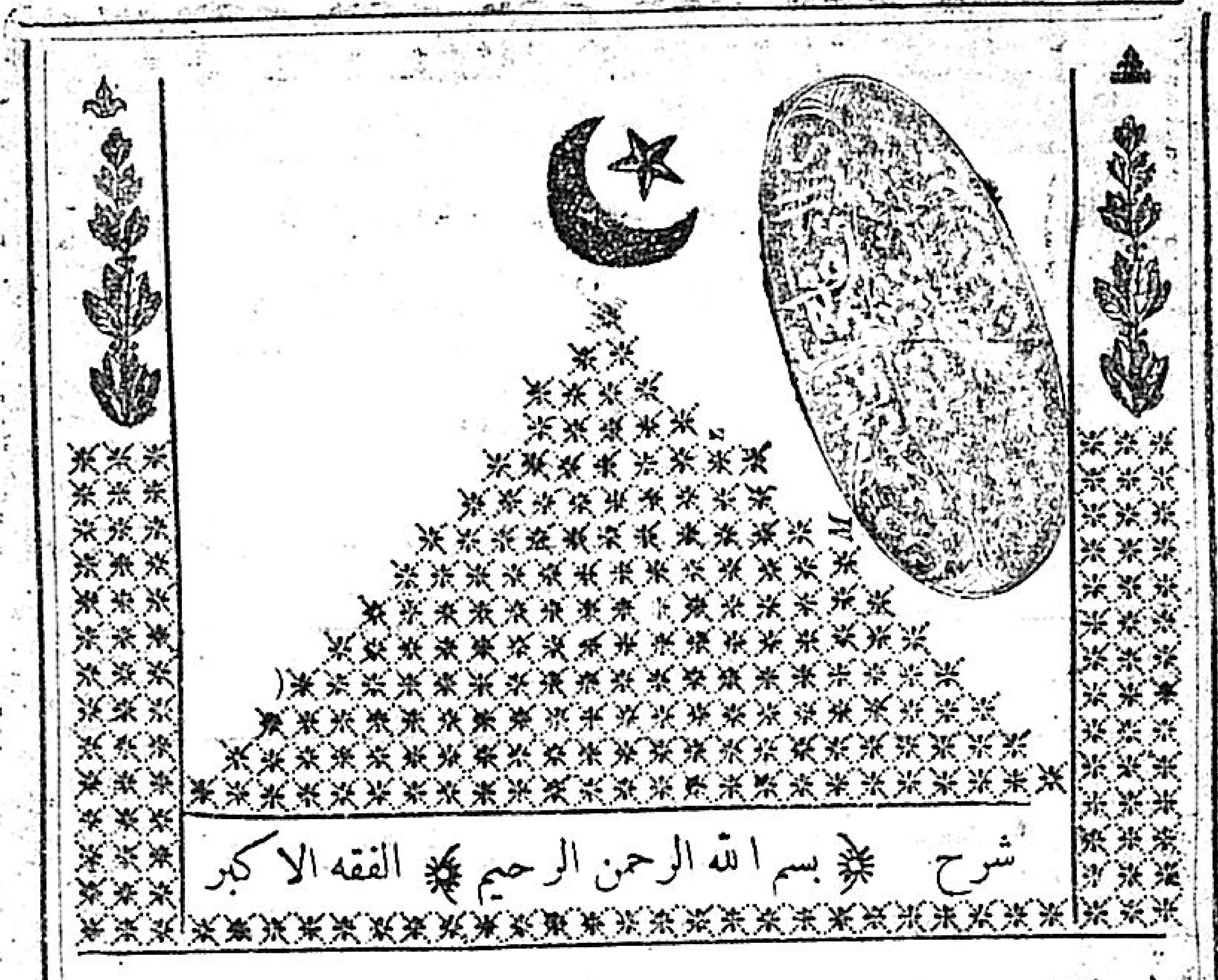
هذا الكتاب الاغر الجامع للفوائد التى لاتنحصر اعنى

كتاب

﴿ شرح الفقه الاكبر ﴾

صنفه العلامة النبيل ، والفهامة الجليل ، الذى فاق الفضلاء
من ابناء زمانه ، و اشتاق العلماء الى استماع بيانه ،
محيي الشريعة النبويه ، و الملة الحنيفيه ، علم
الهدى الشيخ ابو المنتهى احمد بن محمد
المغنيساوي الحنفي برد الله
مضجعه و روح الله
روحه في اعلى
عليين

طبع بمطبعة مجلس دائرة المعارف النظامية الكائنة في الهند
بحيدر آباد الدكن عمرها الله الى اقصى الزمن
في شهر ذى الحجة الحرام سنة (١٣٢١) هجرية



الحمد لله الذي هدانا الى طريق اهل السنة والجماعة بفضله العظيم * والصلاة والسلام على رسوله وحبيبه محمد الذي كان على خلق عظيم * وعلى آله واصحابه الداعين الى صراط مستقيم * امابعد * فيقول العبد الضعيف المذنب ابو المنتهى عصمه الله الكبير الكريم * عن الخطايا والمعاصى ومن الاعتقاد الفاسد العقيم * ان كتاب الفقه الاكبر الذى صنفه الامام الاعظم كتاب صحيح مقبول * قال الشيخ الامام فخر الاسلام علي البزدوى فى اصول الفقه العلم * نوعان علم التوحيد والصفات وعلم الفقه والشرائع والاحكام والاصل في النوع الاول هو التمسك بالكتاب والسنة * ومجانبة الهوى والبدعة ولزوم طريق اهل السنة والجماعة * الذي كان عليه الصحابة والتابعون * ومضى عليه السلف الصالحون * وهو الذى عليه ادركنا مشائخنا وكان على ذلك سلفنا اعني اباحنيفة وابا يوسف ومحمدا وعامة اصحابهم

الفقه الاكبر للامام الاعظم رضى الله تعالى عنه

بسم الله الرحمن الرحيم

اصل التوحيد وما يصح الاعتقاد عليه يجب ان يقول آمنت بالله وملائكته وكتبه ورسله والبعث بعد الموت والقدر خيره وشره من الله تعالى

رحمهم الله تعالى * وقد صنف ابو حنيفة رحمه الله في ذلك (الفقه الاكبر) وذكر فيه اثبات الصفات واثبات تقدير الخير والشر من الله عز وجل وان ذلك كله بمشية الله تعالى الى هنا كلامه فاردت ان اجمع كلمات من الكتاب والسنة ومن الكتب المعتبرة حتى تكون شرحا لهذا الكتاب الشريف اللطيف * قال الامام الاعظم ابو حنيفة رحمه الله (اصل التوحيد) اي هذا الكتاب في بيان حقيقة التوحيد وهو في اللغة الحكم بان الشئ واحد والعلم بانه واحد وفي الاصطلاح التوحيد هو تجريد الذات الالهية عن كل ما يتصور في الافهام ويتخيل فى الاوهام والاذهان * ومعنى كون الله تعالى واحدا نفي الانقسام في ذاته تعالى ونفي الشبيه والشريك فى ذاته وصفاته والاعتقاد في قوله (وما يصح الاعتقاد عليه) يعم العلم وهو حكم جازم لا يقبل التشكيك والاعتقاد المشهور وهو حكم جازم يقبل التشكيك وعند البعض يعم الظن ايضا اي كما يعم الاعتقاد المشهور فان الظن الغالب الذى لا يخطر معه احتمال النقيض معتبر في الايمان فان ايمان اكثر العوام كذلك (يجب ان يقول) بياء الغيبة اى يفترض على المعتقد ان يقول (آمنت بالله وملائكته وكتبه ورسله والبعث بعد الموت والقدر خيره وشره من الله تعالى) قال ان يقول ولم يقل

مسئلة التوحيد والايمان

الملائكة اجسام لطيفة

ماجرى في مسئلة القدر من الكلام بين ابي بكر و عمر رضى الله عنهما

ان يؤ من بالله ليدل على ان الاقرار ركن فى الايمان لان اصل الايمان الاقرار و التصديق بالاشياء الستة المذكورة لقوله عليه السلام الايمان ان تؤمن بالله و ملائكته و كتبه ورسله واليوم الآخر و تؤمن بالقدر خيره وشره * والملائكة * عند اكثر المسلمين اجسام لطيفة قادرة على التشكل باشكال مختلفة منقسمة الى قسمين قسم شانهم الاستغراق في معرفة الحق و التنزيه وهم العليون والملائكة المقربون و قسم يدبر الامر من السماء الى الارض على ماسبق به القضاء وجرى القلم الالهى فمنهم سماوية و منهم ارضية * والايمان بالكتب * هو التصديق الجازم بوجودها وبانها كلام الله تعالى و جميع الكتب المنزلة على الرسل مائة واربعة كتب انزل على آدم عليه السلام منها عشر صحائف و على شيث عليه السلام خمسون صحيفة وعلى ادريس عليه السلام ثلاثون صحيفة و على ابراهيم عليه السلام عشر صحائف والتوراة على موسى عليه السلام و الزبور على داود عليه السلام والانجيل على عيسى عليه السلام والفرقان على نبينا محمد صلى الله عليه وسلم * و الرسول من له شريعة و كتاب فيكون اخص من النبي (١) و عند بعض العلماء هو مرادف للنبي و الايمان لازم بكل نبي سواء انزل عليه كتاب او لم ينزل * و البعث * هو ان يبعث الله الموتى من القبور بان يجمع اجزاءهم الاصلية و يعيد الارواح اليها * و القدر * مصدر بمعنى المقدور والمقدور بمعنى المقدر * خيره * مجرور بدل من القدر بدل البعض من الكل * و شره * معطوف عليه روى ان ابا بكر الصديق و عمر بن الخطاب رضي الله عنهما ناظرا في مسئلة القدر فكان ابو بكر يقول

(١) هكذا في الاصل ولعله سقط تعريف النبي كما يدل عليه السياق ١٢

والحساب

والحساب والميزان والجنة والنار وذلك كله حق * والله تعالى واحد لا من طريق العدد و لكن من طريق انه لاشريك له لم يلد ولم يولد ولم يكن له كفوا احد

الحسنات من الله تعالى والسيئات من انفسنا وكان عمر يضيف الكل الى الله عزوجل فذكرا ذلك لرسول الله صلى الله عليه وسلم فقال عليه السلام ان اول من تكلم بالقدر من جميع الخلق كلهم جبريل و ميكائيل فكان جبريل يقول مثل مقالتك ياعمر و كان ميكائيل يقول مثل مقالتك يا ابابكر فتحاكما الى اسرافيل فقضى بينهما ان القدر كله خيره و شره من الله تعالى ثم قال صلى الله عليه وسلم وهذا قضائي بينكما ثم قال يا ابابكر لو اراد الله تعالى ان لا يعصى احد لما خلق ابليس عليه اللعنة (والحساب والميزان والجنة و النار كله حق) الميزان * عبارة عما يعرف به مقادير الاعمال والعقل قاصر عن ادراك كيفيته (والله تعالى واحد لا من طريق العدد و لكن من طريق انه لاشريك له) قد يقال واحد و يراد به نصف الاثنين وهو ما يفتتح به العدد وهذا معنى الواحد من طريق العدد وقد يقال واحد و يراد به انه لاشريك له ولا نظير له ولا مثل له بحسب ذاته وصفاته و جميع ذلك فالله تعالى واحد على معنى ان لاشريك له ولا نظير له و لا مثل له في ذاته و صفاته (لم يلد) اى لا ولد له (ولم يولد) من الاب والام هذا رد لقول النصارى واليهود في ولدية المسيح و عزير و قول الفلاسفة في تولد عقل عن واجب الوجود فان قولهم في ذلك باطل لان الله تعالى هو الصمد يعني السيد الغني عن كل شيء الذي يفتقر اليه كل شيء سواه (ولم يكن له كفوا احد) اى ولم يكن شيء من الموجودات يماثله و هو ليس بجسم فيقدر و يتصور و ينقسم و لا بجوهر فتحله الاعراض ولا بعرض

لا يشبه شيئامن الاشياء من خلقه و لا يشبهه شئ من خلقه لم يزل و لا يزال باسمائه و صفاته الذاتية والفعلية* اما الذاتية فالحيوة و القدرة والعلم و الكلام

فيحل في الجواهر (لا يشبه شيئامن الاشياء من خلقه) اي لا يشبه الله تعالى شيئامن المخلوقات و المخلوقات كلها له (ولا يشبهه شئ من خلقه) اى ولا يشبهه تعالى شئ من مخلوقاته لا في الوجود لانه لا واجب لذاته الا الله > وما سواه ممكن ولا في العلم و لا فى القدرة ولا في سائر الصفات مشابه له و هو ظاهر * اعلم ان الله تعالى واحد لاشريك له قديم لا اول له دائم لا آخر له (لم يزل ولا يزال باسمائه و صفاته الذاتية و الفعلية) اى لم يحدث له اسم من اسمائه ولا صفة من صفاته و الفرق بين صفات الذات و صفات الفعل ان كل صفة يوصف الله تعالى بضدها فهى من صفات الفعل كالخالق وان كان لا يوصف بضدها فهى من صفات الذات كالحياة والعزة والعلم * و في الفتاوى الظهيرية ان حلف على صفات الله تعالى ينظر الى تلك الصفة ان كانت من صفات الذات يكون يمينا و ان كانت من صفات الفعل لا يكون يمينا فاذا قال وعزة الله تعالى يكون يمينا لان الله تعالى لا يوصف بضدها ولو قال بغضب الله تعالى وسخط الله تعالى لا يكون يمينا لان الله تعالى يوصف بضدها و هو الرحمة (اما) صفاته (الذاتية فالحيوة) فان الله تعالى حى بحياته التى هى صفة ازلية (و القدرة) فانه تعالى قادر على كل شئ بقدرته التى هي صفة ازلية (و العلم)فانه تعالى عالم بجميع الموجودات و يعلم الجهر و ما يخفى بعلمه الذي هو صفة ازلية (والكلام)فانه تعالى متكلم بكلامه الذى هو صفة ازلية و كلام الله

بيان صفاته تعالى

الصفات الذاتية

> لان وجوده واجب لذاته

والسمع

و السمع و البصر و الارادة و اما الفعلية فالتخليق و الترزيق و الانشاء و الابداع و الصنع و غير ذلك من صفات الفعل لم يزل و لا يزال بصفاته و اسمائه لم يحدث له صفة ولا اسم

تعالى لا يشبه كلام الخلق لانهم يتكلمون بالآلات والحروف و الله تعالى يتكلم بلا آلة ولا حروف (والسمع)فانه تعالى سميع بالاصوات والكلمات بسمعه القديم الذى هو له صفة ازلية(والبصر)فانه تعالى بصير بالاشكال و الالوان ببصره القديم الذي هو له صفة في الازل (والارادة)فانه تعالى مريد بارادته القديمة ما كان و مايكون فلا يكون في الدنيا و لا في الآخرة شئ صغير او كبير قليل او كثير خير او شر نفع او ضر فوز او خسران زيادة او نقصان الا بارادته ومشيته فما شاء الله تعالى كان و مالم يشأ لم يكن والله تعالى فعال لما يريد لاراد لارادته و مشيته و لا معقب لحكمه . ومن صفاته الذاتية الاحدية والصمدية و العظمة و الكبرياء و غيرها (و اما) صفاته (الفعلية فالتخليق والترزيق و الانشاء والابداع و الصنع و غير ذلك من صفات الفعل) كالاحياء و الاماتة والانبات و الانماء والتصوير و غيرها و التخليق و الانشاء و الصنع بمعنى و احد وهو احداث الشئ بعد ان لم يكن سواء كان على مثال سابق او لا والابداع احداث الشئ بعد ان لم يكن على مثال سابق و الترزيق احداث رزق الشئ و تمكينه من الانتفاع به (لم يزل ولا يزال بصفاته و اسمائه) يعنى ان الله تعالى مع صفاته و اسمائه كلها ازلى لا بداية له و ابدى لا نهاية له(لم يحدث له صفة و لا اسم) لانه لو حدث له تعالى صفة من صفاته او زالت عنه لكان قبل حدوث

الصفات الفعلية

صفات الله تعالى ليست عين ذاته ولا غيره

لم يزل عالما بعلمه والعلم صفة في الازل وقادرا بقدرته والقدرة صفة في الازل ومتكلما بكلامه والكلام صفة في الازل وخالقا بتخليقه والتخليق صفة فى الازل وفاعلا بفعله والفعل صفة فى الازل والفاعل هو الله تعالى والفعل صفة في الازل والمفعول مخلوق وفعل الله تعالى غير مخلوق

تلك الصفة وبعد زوالها ناقصا وهو محال فثبت انه لم يحدث له صفة ولا اسم لان من كان له علم في الازل كان عالما في الازل (لم يزل عالما بعلمه والعلم صفة في الازل) اى في ا م وقادرا بقدرته والقدرة صفة في الازل ومتكلما بكلامه والكلام صفة في الازل وخالقا بتخليقه والتخليق صفة في الازل وفاعلا بفعله والفعل صفة في الازل) الفعل بالفتح مصدر وبالكسر اسم وهنا بالفتح بمعنى التكوين والتخليق والايجاد وقول الامام الاعظم لم يزل عالما بعلمه الخ يرد قول المعتزلة فانهم قالوا صفات الله عين ذاته وهو عالم قادر بمجرد الذات لا بالعلم والقدرة ويكفى لنا دليلا قول الامام الاعظم وسائر ائمة الهدى والدين من اهل السنة والجماعة ونقول كما قال هؤلاء الائمة رحمهم الله صفات الله تعالى ليست عين ذاته ولا غير ذاته ولا يجب علينا الاستقصاء في مثل هذه المسئلة (والفاعل هو الله تعالى والفعل صفة في الازل والمفعول مخلوق وفعل الله تعالى غير مخلوق) يعنى ان الله تعالى اذا فعل شيئا يفعله بفعله الذى هو له صفة ازلية لا بفعل حادث لان الحادث هو اثر فعله لا فعله بخلاف المفعول فانه محل لوقوع اثر الفعل وهو مخلوق بالاتفاق بلا خلاف

صفات الله تعالى ازلية

القرآن كلام الله تعالى

وصفاته في الازل غير محدثة ولا مخلوقة ومن قال انها مخلوقة او محدثة او وقف او شك فيهما فهو كافر بالله تعالى والقرآن كلام الله تعالى فى المصاحف مكتوب وفي القلوب محفوظ وعلى الالسن مقرو

(وصفاته) مبتدأ (في الازل) خبره اى صفاته الذاتية والفعلية ثابتة في الازل (غير محدثة) خبر بعد خبر (ولا مخلوقة) عطف تفسير (ومن قال انها) اى صفاته ذاتية كانت او فعلية (مخلوقة او محدثة او وقف) وهو ان لا يحكم بوجود الصفات ولا بعدمها اما للعناد او للجهل (او شك فيهما) اى في وجود صفاته او ازليتها والشك في اللغة خلاف اليقين واليقين العلم وزوال الشك وانما قال الامام الاعظم (فهو كافر بالله تعالى) لان الايمان هو التصديق بمعنى اذعان القلب وقبوله لوجود البارى تعالى ووحدانيته وسائر صفاته فان صفاته تعالى من جملة المؤمن به فمن لم يؤمن بها يكون جاهلا بالله تعالى وصفاته وكافرا به وانبيائه (والقرآن كلام الله تعالى) وهو في اللغة مصدر بمعنى الجمع والضم يقال قرأت الشئ قرآنا اى جمعته جمعا وبمعنى القراءة يقال قرأت الكتاب قراءة وقرآنا فالقرآن ما يجمع السور ويضمها ولهذا سمى قرآنا ويكون بمعنى اسم الفاعل ويجوز ان يكون القرآن بمعنى المقرو لانه يقرأ ويتلى فيكون المصدر بمعنى اسم المفعول والمراد به ههنا كلام الله تعالى الذي هو صفته لا المنظوم العربي وقيل هو النظم والمعنى جميعا (في المصاحف مكتوب) جمع مصحف بضم الميم يعنى ان كلام الله تعالى الذى صفته تعالى مكتوب فى المصاحف بواسطة الحروف (وفي القلوب محفوظ) اي بالالفاظ المخيلة (وعلى الالسن مقرو) اي بالحروف

وعلى النبي عليه الصلوة والسلام منزل ولفظنا بالقرآن مخلوق وكتابتنا له مخلوقة وقراءتنا له مخلوقة والقرآن غير مخلوق * وما ذكر الله تعالى في القرآن حكاية عن موسى وغيره من الانبياء عليهم السلام وعن فرعون وابليس فان ذلك كله كلام الله تعالى اخبارا عنهم وكلام الله تعالى غير مخلوق وكلام موسى وغيره من المخلوقين مخلوق والقرآن كلام الله تعالى فهو قديم لا كلامهم

الملفوظة المسموعة (وعلى النبي عليه الصلاة والسلام منزل) اى بالحروف الملفوظة المسموعة بواسطة الملك (ولفظنا) اى تلفظنا (بالقرآن مخلوق وكتابتنا له مخلوقة وقراءتنا له مخلوقة) لان ذلك كله من افعالنا وافعالنا كلها مخلوقة بتخليق الله تعالى (والقرآن) اى كلام الله تعالى (غير مخلوق) والحروف والكاغد والكتابة كلها مخلوقة لانها افعال العباد وكلام الله تعالى (غير مخلوق) لان الكتابة والحروف والكلمات والآيات كلها آلة القرآن لحاجة العباد اليها وكلام الله تعالى قائم بذاته ومعناه مفهوم بهذه الاشياء فمن قال بان كلام الله تعالى مخلوق فهو كافر بالله العظيم ومن قال القران مخلوق واراد به الكلام اللفظى القائم بذات الله كما هو مذهب الكرامية يكون كافرا لانه نفى الصفة الازلية وجعل الباري تعالى محلا للحوادث وشغل الحوادث حادث ومن قال القرآن مخلوق واراد به نفى الكلام الازلى يكون كافرا ومن قال القران مخلوق واراد به الكلام اللفظى الغير القائم بذات الله تعالى ولم يرد به نفى الكلام الازلى لا يكون كافرا لكن هذا الاطلاق خطأ لانه يوهم الكفر وما ذكر الله تعالى في القران حكاية عن موسى وغيره من الانبياء عليهم السلام وعن فرعون وعن ابليس فان ذلك كله كلام الله

وسمع

شرح ان لفظنا

وسمع موسى عليه السلام كلام الله تعالى كما في قوله تعالى وكلم الله موسى تكليما

تعالى اخبارا عنهم وكلام الله تعالى غير مخلوق وكلام موسى وغيره من المخلوقين مخلوق والقرآن كلام الله تعالى فهو قديم لا كلامهم) يعنى ان ما ذكره الله تعالى في القرآن اخبارا عن موسى وعيسى وغيرهما من الانبياء عليهم الصلاة والسلام وفرعون وابليس فانما قال ذلك بكلامه القديم الذي كتب الكلمات الدالة عليه في اللوح المحفوظ قبل خلق السموات والارض لا بكلام حادث وعلم حادث حاصل بعد سمعه منهم والاخبار نقل المعنى لا باللفظ لان كلام موسى وغيره من المخلوقين مخلوق وكلام الله تعالى غير مخلوق * ويؤيده ان قدر ثلاث آيات من القرآن بالغ حد الاعجاز وليس ذلك من البشر ومن المعلوم ان ما نقل عن المخلوقين في القرآن يزيد على قدر ثلاث آيات فيكون القرآن كلام الله تعالى لا كلامهم فاذا لا فرق بين القصص المذكورة في القرآن وبين آية الكرسى وسورة الاخلاص في كون كل واحدة منها كلام الله تعالى (وسمع موسى عليه السلام كلام الله تعالى) يعنى سمع موسى عليه السلام من الله تعالى بلا واسطة كلامه القديم القائم بذاته تعالى (كما) جاء (في قوله تعالى وكلم الله موسى تكليما) والله تعالى قادر ان يكلم المخلوق من الجهات او الجهة الواحدة بلا آلة ويسمعه بلا آلة كالحرف والصوت لاحتياجه اليها في فهمه كلامه الازلى فانه على ذلك قدير لانه على كل شئ قدير * قيل كان موسى عليه السلام اذا كلمه الله تعالى سمع كلامه من باطن الغمام الذى كان كالعمود وقد

وقد كان الله تعالى متكلما ولم يكن كلم موسى عليه السلام وقد كان الله تعالى خالقا في الازل ولم يخلق الخلق فلما كلم الله موسى كلمه بكلامه الذي هو له صفة في الازل وصفاته كلها بخلاف صفات المخلوقين يعلم لا كعلمنا

يغشاه الغمام (وقد كان الله تعالى متكلما ولم يكن كلم موسى عليه السلام) بان قال لموسى في الازل بلا صوت ولا حرف يا موسى اني انا ربك فاخلع نعليك فلما اتاها نودي يا موسى اني انا ربك فاخلع نعليك والله تعالى علم في الازل انه ينزل القرآن على محمد ويخبره بقصص الانبياء وغيرهم ويأمرهم وينهاهم ولما بين الامام الاعظم الامر في صفة الكلام من انه لا يتوقف على حصول المخاطب اراد ان يبين الامر في سائر الصفات كذلك دفعا لتوهم اختصاص هذا الحكم بصفة الكلام فقال (وقد كان الله خالقا في الازل ولم يخلق الخلق) واكتفى بالصفة الفعلية ولم يذكر غيرها من الصفات الذاتية لان توقف الصفة الفعلية على وجود المتعلق اظهر من الصفة الذاتية فيعلم حال الصفة الذاتية بالطريق الاولى واختار من الصفات الفعلية التخليق لانه اعم لوجوده في ضمن كل صفة ولما دفع الوهم عاد الى تحقيق ما هو بصدده فقال (فلما كلم الله موسى كلمه بكلامه الذي هو له صفة في الازل) لان كلامه ازلي ابدي لا يتغير ولا يتبدل ولما لم تشبه صفاته تعالى صفات الخلق كما لا تشبه ذاته تعالى ذوات الخلق قال الامام الاعظم (وصفاته كلها) ذاتية كانت او فعلية (بخلاف صفات المخلوقين) وذلك لانه تعالى (يعلم لا كعلمنا) لان علمنا حادث لا يخلو عن معارضة الوهم وعليه

ويقدر لا كقدرتنا ويرى لا كرؤيتنا ويتكلم لا ككلامنا ويسمع لا كسمعنا ونحن نتكلم بالآلات والحروف والله تعالى يتكلم بلا آلة وحروف والحروف مخلوقة وكلام الله تعالى غير مخلوق وهو شيء لا كالاشياء ومعنى الشيء الثابت

تعالى قديم جل ان يكون ضروريا او كسبيا او تصورا او تصديقا (ويقدر لا كقدرتنا) لان قدرته تعالى قديمة ومؤثرة بالايجاد وقدرتنا حادثة غير مؤثرة ونحن لا نقدر الا على بعض الاشياء بالآلات والاسباب والانصار والله تعالى قادر بقدرته القديمة على جميع الاشياء لا بالة ولا بمشاركة غيره (ويرى لا كرؤيتنا) لانا نرى الاشكال والالوان بالآلات والشروط والله تعالى يرى الاشكال والالوان ببصره الذي هو صفته في الازل لا بآلة ولا بشروط من زمان ومكان وجهة ومقابلة (ويتكلم لا ككلامنا) لانا نتكلم بالآلات والشروط وهو يتكلم بلا آلة ولا شرط (ويسمع لا كسمعنا) لانا نسمع بالآلات والشروط والله تعالى يسمع الاصوات والكلمات كلها بسمعه القديم لا بآلة من اذن وصماخ ولا بشرط من زمان ومكان وجهة وقرب وبعد (ونحن نتكلم بالآلات والحروف والله تعالى يتكلم بلا آلة ولا حروف والحروف مخلوقة) لان المؤلف من المخلوق مخلوق (وكلام الله تعالى غير مخلوق) لان كلامه تعالى قديم قائم بذات الله تعالى لا يقبل الانفصال والافتراق بالانتقال الى القلوب والآذان (وهو شيء) لقوله تعالى قل اي شيء اكبر شهادة قل الله (لا كالاشياء) لقوله تعالى ليس كمثله شيء (ومعنى الشيء الثابت) ومعنى الثابت الموجود وفي اكثر النسخ اثباته اي (اثبات) ذلك

بلا جسم ولا جوهر ولا عرض ولا حد له ولا ضد له ولا ند له ولا مثل له وله يد ووجه ونفس كما ذكره الله تعالى في القرآن فما ذكره الله تعالى في القرآن من ذكر الوجه واليد والنفس فهو له صفات بلا كيف ولا يقال ان يده قدرته او نعمته لان فيه ابطال الصفة

الشئ اي ان تثبته (بلا جسم) هذا بيان لقوله لا كالاشياء لان كل جسم منقسم وكل منقسم مركب وكل مركب محدث وكل محدث محتاج الى المحدث فكل جسم ممكن يحتاج الى واجب الوجود (ولا جوهر) لان الجوهر يكون محلا للاعراض والحوادث والله تعالى منزه عن ذلك (ولا عرض) لان العرض لا يقوم بذاته بل يفتقر الى محل يقوم به فيكون ممكنا (ولا حد له) لان الحد تعريف الماهية بذكر اجزائها وواجب الوجود فرد لا جزء له فيمتنع ان يكون له حد والحد قد يكون بمعنى النهاية ولا نهاية لله تعالى (ولا ضد له) اي لا نظير له ولا كفؤ له (ولا ند له) الند بالكسر المثل والنظير (ولا مثل له) اى لا شريك له في النوع لانه لا نوع له كما لا جنس له والمماثلة الاشتراك في النوع فاذا قيل هما متماثلان كان معناه انهما متفقان في الماهية والنوعية (وله يد ووجه ونفس كما ذكره الله تعالى في القرآن) بقوله تعالى يد الله فوق ايديهم * وبقوله تعالى ويبقى وجه ربك وبقوله تعالى حكاية عن عيسى عليه السلام تعلم ما في نفسي ولا اعلم ما في نفسك وفي بعض النسخ (فما ذكره الله تعالى في القرآن من ذكر الوجه واليد والنفس فهو له صفات بلا كيف) اى اصلها معلوم ووصفها مجهول لنا فلا يبطل الاصل المعلوم بسبب التشابه والعجز عن درك الوصف وروي عن احمد بن حنبل رحمه الله تعالى ان الكيفية مجهولة والبحث عنها بدعة (ولا يقال ان يده قدرته او نعمته لان فيه) اي في هذا القول (ابطال الصفة) التي

وهو

وهو قول اهل القدر والاعتزال ولكن يده صفته بلا كيف * وغضبه ورضاه صفتان من صفات الله تعالى بلا كيف خلق الله تعالى الاشياء لا من شئ

دل على ثبوتها القرآن (وهو) اى ابطال الصفة (قول اهل القدر والاعتزال) عطف الخاص على العام لان اهل القدر هم المعتزلة والامامية من الشيعة فكل المعتزلة قدرية وليست كل قدرية معتزلة قال رسول الله صلى الله عليه وسلم لكل امة مجوس ومجوس هذه الامة الذين يقولون لا قدر من مات منهم فلا تشهدوا جنازته ومن مرض منهم فلا تعودوهم وهم شيعة الدجال وحق على الله ان يلحقهم بالدجال صدق رسول الله ه وقال عليه الصلاة والسلام الايمان بالقدر يذهب الهم والحزن صدق حبيب الله (ولكن يده صفته بلا كيف) وكذا وجهه ونفسه قال الشيخ الامام فخر الاسلام علي البزدوي في اصول الفقه وكذلك اثبات اليد والوجه عندنا معلوم باصله متشابه بوصفه ولن يجوز ابطال الاصل بالعجز عن درك الوصف وانما ضلت المعتزلة من هذا الوجه فانهم ردوا الاصول لجهلهم بالصفات (وغضبه ورضاه صفتان من صفاته تعالى بلا كيف) اى بلا بيان الكيفية فان كيفيتها مجهولة لان غضبه ورضاه لا يشبه بغضبنا ورضانا فان الغضب منا غليان دم القلب والرضى امتلاء الاختيار حتى يفضى الى الظاهر فهما من الكيفيات النفسانية كالفرح والسرور والعشق والتعجب فان كلها تابع للمزاج المستلزم للتركيب المنافي لوجوب الذات (خلق الله تعالى الاشياء لا من شئ) يعني خلق الله تعالى

وكان الله تعالى عالما في الازل بالاشياء قبل كونها وهو الذي قدر الاشياء
وقضاها ولا يكون في الدنيا ولا في الآخرة شيء الا بمشيته وعلمه وقضائه
وقدره وكتبه في اللوح المحفوظ ولكن كتبه بالوصف لا بالحكم

الموجودات كلها لا من مادة (وكان الله تعالى عالما في الازل بالاشياء قبل كونها)
اي قبل حدوثها (وهو الذي قدر الاشياء وقضاها) تعليل للقول السابق
والواو الاول للحال فكانه قال وكيف لا يكون عالما في الازل بالاشياء
قبل وقوعها والحال انه تعالى هو الذي قدر الاشياء وقضاها وتقدير الاشياء
وقضاؤها لا يكون الا قبل وقوعها والقضاء والتقدير لا يكون الا مع العلم
قيل في معنى قدرنا كتبنا * قال الزجاج معنى قدرنا دبرنا واصل القضاء اتمام
الشيء قولا كقوله تعالى وقضى ربك الا تعبدوا الا اياه * او فعلا كقوله تعالى
فقضاهن سبع سموات * كذا في تفسير القاضي (ولا يكون في الدنيا ولا في الآخرة
شيء) من الجواهر والاعراض (الا بمشيته وعلمه وقضائه وقدره وكتبه في
اللوح المحفوظ) قال رسول الله صلى الله عليه وسلم اول ما خلق الله القلم
فقال له اكتب فقال القلم ماذا اكتب يا رب فقال الله تعالى اكتب ما هو
كائن الى يوم القيامة (ولكن كتبه بالوصف لا بالحكم) يعني كتب في اللوح
المحفوظ كل شيء باوصافه من الحسن والقبح والطول والعرض والصغر
والكبر والقلة والكثرة والخفة والثقل والحرارة والبرودة والرطوبة
واليبوسة والطاعة والمعصية والارادة والقدرة والكسب وغير ذلك
من الاوصاف والاحوال والاخلاق ولم يكتب فيه شيء بمجرد الحكم

والقضاء والقدر والمشية صفاته في الازل بلا كيف يعلم الله تعالى المعدوم في
حال عدمه معدوما ويعلم انه كيف يكون اذا اوجده ويعلم الله الموجود
في حال وجوده موجودا ويعلم انه كيف يكون فناؤه ويعلم الله القائم في حال
قيامه قائما واذا قعد فقد علمه قاعدا في حال قعوده من غير ان يتغير علمه او يحدث له

بوقوعه بلا وصف ولا سبب مثلا لم يكتب فيه ليكن زيد مؤمنا وليكن
عمرو كافرا ولو كتب كذلك لكان زيد مجبورا على الايمان وعمرو مجبورا
على الكفر لان ما حكم الله تعالى بوقوعه فهو يقع البتة والله تعالى يحكم لا معقب
لحكمه ولكن كتب فيه ان زيدا يكون مؤمنا باختياره وقدرته ويريد
الايمان ولا يريد الكفر وكتب فيه ان عمرا يكون كافرا باختياره وقدرته
ويريد الكفر ولا يريد الايمان فالمراد من قول الامام الاعظم ولكن
كتبه بالوصف لا بالحكم هو نفي الجبر في افعال العباد وابطال مذهب الجبرية
(والقضاء والقدر والمشية صفاته في الازل بلا كيف) اي بلا بيان كيفية
يعني ان اصل هذه الصفات ثابت بالكتاب والسنة واجماع الامة الا انها من
المتشابهات وما يعلم تاويلها الا الله فاوصافها مجهولة لا طريق للعقل ان يدركها
بالاجتهاد وكذلك كل صفة الله تعالى اذ لا يشبه صفاته صفات الخلق كما
لا يشبه ذاته ذوات الخلق (يعلم الله تعالى المعدوم في حال عدمه معدوما
ويعلم انه كيف يكون اذا اوجده ويعلم الله الموجود في حال وجوده موجودا
ويعلم انه كيف يكون فناؤه ويعلم الله القائم في حال قيامه قائما واذا قعد
فقد علمه قاعدا في حال قعوده من غير ان يتغير علمه او يحدث له علم (ولكن

رد مذهب الجبرية

علم ولكن التغير والاختلاف يحدث عند المخلوقين خلق الله تعالى الخلق سليما من الكفر والايمان ثم خاطبهم وامرهم ونهاهم فكفر من كفر وانكاره وجحوده الحق بخذلان الله تعالى اياه وآمن من آمن بفعله واقراره وتصديقه بتوفيق الله تعالى اياه ونصرته له

التغير والاختلاف يحدث عند المخلوقين) يعني ان الله تعالى يعلم الاشياء بعلمه القديم الازلي لم يزل موصوفا به في ازل الآزال لا بعلم متجدد ولا يتغير علمه بتغير الاشياء واختلافها وحد وثها وعلمه تعالى واحد والمعلومات متعددة (خلق الله تعالى الخلق سليما) اي خاليا (من الكفر والايمان) اللذين يكسبهما في الدنيا (ثم خاطبهم) عند البلوغ مع العقل (وامرهم) بالايمان والطاعة (ونهاهم) عن الكفر والعصيان (فكفر من كفر بفعله) الاختياري (وانكاره وجحوده الحق) الجحود الانكار مع العلم بكونه حقا (بخذلان الله تعالى اياه) يعني ذلك الانكار والجحود بسبب خذلان الله تعالى من كفر في مختار الصحاح خذله خذلانا بالضم وخذلانا بكسر الخاء ترك عونه ونصرته (وآمن من آمن بفعله)الاختياري (واقراره)باللسان (وتصديقه)بالجنان (بتوفيق الله تعالى اياه ونصرته له) التوفيق عبارة عن التاليف والتوفيق بين ارادة العبد وبين قضاء الله تعالى وقدره وهذا يشمل الخير والشر وما هو سعادة وما هو شقاوة ولكن جرت العادة بتخصيص اسم التوفيق بما يوافق السعادة من جملة قضاء الله تعالى وقدره كما ان الالحاد عبارة عن الميل فخصص بمن يميل الى الباطل كذا في احياء العلوم

اخرج ذرية آدم من صلبه فجعلهم عقلاء فخاطبهم وامرهم بالايمان ونهاهم عن الكفر فاقروا له بالربوبية فكان ذلك منهم ايمانا فهم يولدون على تلك الفطرة ومن كفر بعد ذلك فقد بدل وغير ومن آمن وصدق فقد ثبت عليه وداوم

(اخرج ذرية آدم من صلبه فجعلهم عقلاء فخاطبهم وامرهم) بالايمان ونهاهم عن الكفر فاقروا له بالربوبية فكان ذلك منهم ايمانا فهم يولدون على تلك الفطرة) اي الايمان وانما سماه الفطرة لانهم فطروا عليه والفطرة الخلقة اتفقت عامة المفسرين وجمهور الصحابة والتابعين على اخراج ذرية آدم من ظهره واخذ الميثاق عليهم في عصره ومنهم من يقول عرض ذلك على الارواح دون الابدان *فان قيل* ما وجه الزام الحجة بقوله تعالى الست بربكم قالوا بلى شهدنا ان تقولوا يوم القيامة انا كنا عن هذا غافلين * ونحن لا نذكر هذا الميثاق وان تذكرنا *قلنا* انسانا الله ذلك الابتداء لان الدنيا دار غيب وعلينا الايمان بالغيب ولو تذكرنا ذلك الميثاق لزوال الابتداء وما ينسى لا تزول به الحجة ولا يثبت به العذر قال الله تعالى في اعمالنا احصاه الله ونسوه وجدد الله هذا العهد وذكرنا هذا المنسي بارسال الرسل وانزال الكتب فلم يثبت العذر كذا في التفسير الشهير (ومن كفر بعد ذلك فقد بدل وغير) اي بدل وغير ايمانه الفطري بالكفر الذي اكتسبه باختياره بعد البلوغ (ومن آمن وصدق) بعد خروجه الى دار التكليف وصيرورته عاقلا (فقد ثبت عليه) اي على ايمانه الفطري الذي حصل له يوم الميثاق (وداوم) على ذلك الايمان *فان قيل* هذا يناقض قوله اولا خلق الله الخلق

ولم يجبر احدا من خلقه على الكفر ولا على الايمان ولا خلقهم مؤمنا ولا كافرا ولكن خلقهم اشخاصا والايمان والكفر فعل العباد ويعلم الله تعالى من يكفر في حال كفره كافرا فاذا آمن بعد ذلك علمه مؤمنا في حال ايمانه واحبه من غير ان يتغير علمه وصفته وجميع افعال العباد من الحركة والسكون كسبهم على الحقيقة والله تعالى خالقها

سليما من الكفر والايمان * قلنا معناه خلق الله الخلق سليما من الايمان الكسبي متصفا بالايمان الفطري قال النبي صلى الله عليه وسلم كل مولود يولد على الفطرة فابواه يهودانه او ينصرانه او يمجسانه * وهذا دليل على ان اطفال المسلمين واطفال الكافرين مؤمنون بالايمان الفطري (ولم يجبر احدا من خلقه على الكفر ولا على الايمان) يعني ان الله تعالى لا يخلق الكفر ولا الايمان في قلب العبد بطريق الجبر والاكراه بل يخلقهما باختيار العبد ورضاه ومحبته الا ترى ان الايمان محبوب للمؤمن والكفر مكروه ومبغوض ومنفور له محبوب للكافر (ولا خلقهم مؤمنا) اي لا يخلق الله تعالى الخلق مؤمنا بالايمان الكسبي (ولا كافرا) بالكفر الكسبي (ولكن خلقهم اشخاصا والايمان والكفر فعل العباد) يعني ان الكفر والايمان والطاعة والعصيان من افعال العباد (ويعلم الله تعالى من يكفر في حال كفره كافرا فاذا آمن بعد ذلك علمه مؤمنا في حال ايمانه واحبه من غير ان يتغير علمه وصفته) لان كل متغير حادث وكل حادث محتاج الى محدث عالم قادر حي مختار فلو كان علمه تعالى متغيرا لكان حادثا ولزمه ان يكون الله تعالى محلا للحوادث تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا (وجميع افعال العباد من الحركة والسكون

وهي

وهي كلها بمشيته وعلمه وقضائه وقدره * والطاعات كلها كانت واجبة بامر الله تعالى وبمحبته وبرضاه وعلمه ومشيته وقضائه وتقديره والمعاصي كلها بعلمه وقضائه وتقديره ومشيته لا بمحبته ولا برضاه ولا بامره

كسبهم على الحقيقة والله تعالى خالقها (الكسب في اللغة طلب الرزق واصله الجمع وفي الاصطلاح تعلق ارادة العبد وقدرته بفعله فحركته باعتبار نسبتها الى قدرته وارادته تسمى مكسوبا وباعتبار نسبتها الى قدرة الله تعالى وارادته تسمى مخلوقا وكذا سكونه فحركته وسكونه خلق للرب ووصف للعبد وكسب له وقدرة العبد وارادته خلق للرب ووصف للعبد وليس بكسب له والى هذا اشير في شرح المقاصد (وهي) اي افعال العباد من الايمان والكفر والطاعة والمعصية (كلها بمشيته) اي بمشية الله تعالى (وعلمه وقضائه وقدره) قال النبي صلى الله تعالى عليه وسلم كل شئ بقدر حتى العجز والكيس * اعلم * ان مذهب المعتزلة ان الله تعالى يريد الايمان والطاعة من العبد والعبد يريد الكفر والمعصية لنفسه فيقع مراد العبد ولا يقع مراد الله تعالى فيكون ارادة العبد غالبة وارادة الله تعالى مغلوبة واما عندنا فكل ما اراد الله تعالى فهو واقع فهو تعالى يريد الكفر من الكافر ويريد الايمان من المؤمن وعلى هذا تكون ارادة الله غالبة وارادة العبد مغلوبة (والطاعات كلها كانت واجبة بامر الله تعالى) اي العبادات التي كانت واجبة على العباد وهي كلها بامر الله تعالى (وبمحبته وبرضاه وعلمه ومشيته وقضائه وتقديره والمعاصي كلها بعلمه وقضائه وتقديره ومشيته لا بمحبته ولا برضاه ولا بامره) قال الله تعالى والله لا يحب الفساد وقال الله تعالى

﴿ رد على المعتزلة ﴾

والانبياء عليهم الصلاة والسلام كلهم منزهون عن الصغائر والكبائر والكفر والقبائح

الاعمال الثلاثة

ولا يرضى لعباده الكفر وقال الله تعالى قل ان الله لا يامر بالفحشاء اى القبيح من الكفر والمعاصى وقال المصنف رحمه الله في كتاب الوصية فقد بان ان الاعمال ثلاثة فريضة وفضيلة ومعصية فالفريضة بامر الله تعالى ومشيته ومحبته ورضاه وقضائه وقدره وتخليقه وحكمه وعلمه وتوفيقه وكتابته فى اللوح المحفوظ والفضيلة ليست بامر الله ولكن بمشيته ومحبته ورضاه وقدره وحكمه وعلمه وتوفيقه وتخليقه وكتابته في اللوح المحفوظ والمعصية ليست بامر الله ولكن بمشيته لا بمحبته وبقضاه لا برضاه وتقديره وتخليقه لا بتوفيقه وبخذلانه وعلمه وكتابته في اللوح المحفوظ اعلم ان المعاصي نوعان كبائر وصغائر اما الكبائر فهي تسع قال صفوان بن عسال قال يهودي لصاحبه اذهب بنا الى هذا النبي فقال له صاحبه لا تقل نبي انه لو سمعك لكان له اربع اعين فاتيا رسول الله صلى الله عليه وسلم فسألاه عن تسع آيات بينات فقال لهما رسول الله صلى الله عليه وسلم لا تشركوا بالله شيئا ولا تسرقوا ولا تزنوا ولا تقتلوا النفس التى حرم الله الا بالحق ولا تمشوا ببرئ الى ذى سلطان ليقتله ولا تسحروا ولا تاكلوا الربا ولا تقذفوا محصنة ولا تولوا اى لا تفروا يوم الزحف وعليكم خاصة اليهود ان لا تعدوا في السبت قال فقبلا يديه ورجليه وقالا نشهد انك نبي قال فما يمنعكم ان تتبعوني قالا ان داود عليه السلام دعا ربه ان لا يزال من ذريته نبي وانا نخاف ان اتبعناك ان تقتلنا اليهود (والانبياء عليهم الصلوة والسلام

بيان المعاصي نوعان

وقد كانت منهم زلات وخطايا ومحمد عليه الصلاة والسلام حبيبه وعبده

كلهم منزهون عن الصغائر والكبائر والكفر والقبائح) يعنى قبل النبوة وبعدها (وقد كانت منهم زلات وخطايا) مثال الزلات اكل ادم من الشجرة ومثال الخطايا قتل موسى رجلا من قوم فرعون فانه لم يقصد قتله اصلا بل قصد ضربه بيده ليدفعه عن الاسرائيلي فوقع الضرب قصدا والقتل خطأ والقتل زلة ايضا لانه كل خطأ زلة وليس كل زلة خطأ فبينهما عموم وخصوص مطلقا لان الزلة قد تكون بالخطأ وقد تكون بالنسيان وقد تكون بالسهو وقد تكون بترك الاولى والافضل قال الامام عمر النسفي في التفسير ائمة سمرقند لا يطلقون اسم الزلة على افعال الانبياء عليهم الصلاة والسلام لانها نوع ذنب ويقولون فعلوا الفاضل وتركوا الافضل فعوتبوا عليه لان ترك الافضل منهم بمنزلة ترك الواجب من الغيره قيل زلة الانبياء والاولياء سبب القربة الى الله تعالى قال ابو سليمان الداراني رحمه الله ما عمل داود عملا انفع له من الخطيئة ما زال يهرب منها الى ربه حتى وصل اليه فالخطيئة سبب الفرار الى الله تعالى من نفسه ودنياه (ومحمد صلى الله عليه وسلم حبيبه) اى حبيب الله تعالى قال رسول الله صلى الله عليه وسلم نحن الاخرون ونحن السابقون يوم القيامة وانى قائل قولا غير فخر ابراهيم خليل الله وموسى كليم الله وآدم عليه السلام صفى الله وانا حبيب الله ومعى لواء الحمد يوم القيامة ثم اشار الامام الاعظم بقوله (وعبده) الى فائدتين اعنى تشريف محمد وحفظ الامة عن قول النصارى وقال ابو القاسم سليمان الانصارى لما وصل محمد عليه الصلاة والسلام الى الدرجات العالية

و رسوله ونبيه و صفيه و نقيه

و المراتب الرفيعة في المعارج اوحى الله تعالى اليه فقال بم اشرفك قال يارب بنسبتي الى نفسك بالعبودية فانزل فيه قوله سبحانه و تعالى سبحان الذى اسرى بعبده ليلا * فقال عليه السلام لا تطروني كما اطرى عيسى بن مريم و قولوا عبد الله و رسوله كذا في المشارق اي لا تجاوزوا عن الحد في مدحي كما بالغ النصارى في مدح عيسى عليه السلام حتى كفروا فقالوا انه ابن الله و قولوا في حقي انه عبدالله و رسوله حتى لا تكونوا امثالهم ورسوله و نبيه لقوله تعالى محمد رسول الله * وقوله تعالى ياايها النبي اتق الله * والنبي اعم من الرسول و يدل عليه انه عليه السلام سئل عن الانبياء فقال مائة الف و اربعة و عشرون الفا قيل فكم الرسل منهم فقال ثلاثمائة و ثلاثة عشر جما غفيرا (و صفيه) اي مصطفاه و مختاره قال رسول الله صلى الله عليه و سلم ان الله اصطفى كنانة من ولد اسمعيل واصطفى قريشا من كنانة واصطفى من قريش بني هاشم و اصطفاني من بني هاشم كذا في المصابيح (و نقيه) اى منتقاه تعالى مثل مصطفاه لفظا لان الله تعالى نقى و طهر قلبه صلى الله عليه و سلم فى زمن صباه عن المادة التى تمنعه من الترقي قال انس رضى الله عنه ان رسول الله صلى الله عليه و سلم اتاه جبريل و هو يلعب مع الغلمان فاخذه فصرعه فشق عن قلبه فاستخرج منه علقة و قال هذا حظ الشيطان منك ثم غسله في طست من ذهب بماء زمزم ثم لأمه و اعاده فى مكانه وجاء الغلمان يسعون الى امه يعني ظئره فقالوا ان محمدا قد قتل فاستقبلوه و هو منتقع اللون و قال انس رضى الله

وسلم

و لم يعبد الصنم و لم يشرك بالله تعالى طرفة عين قط و لم يرتكب صغيرة ولا كبيرة قط * افضل الناس بعد النبيين عليهم الصلاة و السلام ابو بكر الصديق ثم عمر بن الخطاب الفاروق

فضائل ابي بكر الصديق رضي الله عنه

فضائل عمر الفاروق رضي الله عنه

تعالى عنه فكنت ارى اثر المخيط في صدره (و لم يعبد الصنم ولم يشرك بالله طرفة عين قط) يعني قبل النبوة و بعدها لان الانبياء معصومون عن الجهل بالله تعالى قال علي رضى الله عنه قيل للنبي عليه الصلاة و السلام هل عبدت وثنا قط قال لا قالوا هل شربت خمرا قط قال لا و مازلت اعرف ان الذى هم عليه كفر وما كنت ادرى ما الكتاب ولا الايمان (و لم يرتكب صغيرة ولا كبيرة قط) يعني قبل النبوة و بعدها * لما فرغ الامام الاعظم من ذكر الانبياء عليهم السلام شرع في ذكر الخلفاء فقال (وافضل الناس بعد النبيين عليهم الصلاة و السلام ابو بكر الصديق) قال النبي عليه السلام ماطلعت الشمس ولا غربت على احد بعد النبيين والمرسلين افضل من ابي بكر وروي ان النبي صلى الله عليه و سلم لما ذكر قصة المعراج كذبوه وذهبوا الى ابي بكر فقالوا له ان صاحبك قد قال كذا و كذا فقال ابو بكر ان كان قد قال ذلك فهو صادق ثم جاء رسول الله صلى الله عليه وسلم فذكر له الرسول تلك التفاصيل فكلما ذكر شيئا قال ابو بكر صدقت فلما تم الكلام فقال ابو بكر اشهد انك رسول الله حقا فقال الرسول صلى الله عليه وسلم و اشهد انك صديق حقا كذا في التفسير الكبير (ثم عمر بن الخطاب الفاروق) قال رسول الله صلى الله عليه وسلم مامن نبي الا وله وزيران من اهل السماء ووزيران من اهل الارض فاما وزيراى من اهل السماء فجبريل وميكائيل واما وزيراي

ثم عثمان بن عفان ذو النورين ثم علي بن ابي طالب المرتضى رضوان الله تعالى عليهم اجمعين

من اهل الارض فابو بكر وعمر ه من المصابيح * وروي عن ابن عباس رضى الله عنهما ان منافقا خاصم يهود يا فدعاه اليهودى الى النبي صلى الله عليه وسلم ودعاه المنافق الى كعب بن الاشرف ثم انهما احتكما الى رسول الله صلى الله عليه وسلم فحكم الى اليهودى فلم يرض المنافق وقال نتحاكم الى عمر فقال اليهودي لعمر قضى لى رسول الله فلم يرض بقضائه وخاصم اليك فقال عمر رضى الله عنه للمنافق اكذلك فقال نعم فقال مكانكما حتى اخرج اليكما فدخل واخذ سيفه ثم خرج فضرب به عنق المنافق حتى برد اى مات وقال هكذا اقضى لمن لم يرض بقضاء الله وقضاء رسوله وقال جبريل عليه السلام ان عمر فرق بين الحق والباطل فسمى الفاروق * كذا في تفسير القاضى (ثم عثمان بن عفان ذو النورين) لانه عليه السلام زوجه بنته رقية ولما ماتت زوجه النبي عليه السلام ام كلثوم ولما ماتت ام كلثوم قال النبي عليه السلام لو كانت عندى ثالثة لزوجتكها فلذا سمى بذى النورين * روي عن انس رضى الله عنه قال لما امر رسول الله صلى الله عليه وسلم ببيعة الرضوان كان عثمان رسول رسول الله عليه السلام الى مكة فبايع الناس فقال رسول الله ان عثمان في حاجة الله وحاجة رسول الله فضرب عليه السلام باحدى يديه على الاخرى فكانت يد رسول الله لعثمان خيرا من ايديهم لانفسهم * من المصابيح (ثم علي بن ابي طالب المرتضى رضى الله تعالى عنه) قال رسول الله صلى الله عليه وسلم

عابدين ثابتين على الحق ومع الحق نتولاهم جميعا ولا نذكر احدا من اصحاب رسول الله الا بخير ولا نكفر مسلما بذنب من الذنوب وان كانت كبيرة اذا لم يستحلها ولا نزيل عنه اسم الايمان ونسميه مؤمنا حقيقة

لعلى انت مني بمنزلة هارون من موسى عليهما السلام الا انه لا نبي بعدى (عابدين) اى كانوا عابدين لله تعالى (ثابتين على الحق ومع الحق) اى كانوا مع الحق تعالى في عبادتهم يعني عبدوه بالصدق والاخلاص والخشوع والخضوع (نتولاهم) اى نحبهم (جميعا) اى جميع الخلفاء الاربعة لا نفرق بينهم بحب البعض وبغض البعض والروافض ابغضوا الخلفاء الثلاثة اى جميع الخلفاء الثلاثة فرفضوا وتركوا المذهب الحق والخوارج ابغضوا عليا فخرجوا عن الصراط المستقيم ولا نذكر احدا من اصحاب رسول الله الا بخير يعنى اعتقاد اهل السنة والجماعة تزكية جميع الصحابة والثناء عليهم كما اثنى الله تعالى ورسوله عليهم وما جرى بين علي ومعاوية كان مبنيا على الاجتهاد كذا في الاحياء * عن عمر رضى الله عنه قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم اكرموا اصحابي فانهم خياركم ثم الذين يلونهم ثم الذين يلونهم ثم يظهر الكذب ه من المصابيح ولا نكفر مسلما بذنب من الذنوب وان كانت كبيرة اذا لم يستحلها يعنى ولا نكفر مسلما بذنب كما يكفر الخوارج مرتكب الكبيرة امامن استحل معصية وقد ثبتت بدليل قطعي فهو كافر بالله تعالى لان استحلالها تكذيب بالله ورسوله (ولا نزيل عنه) اى عن المسلم الذى ارتكب كبيرة غير مستحل اسم الايمان ونسميه مؤمنا حقيقة) اشار الامام به الى ان المسلم يسمى مؤمنا

ويجوز ان يكون مومنافاسقاغير كافره والمسح على الخفين سنة والتراويح فى ليالى شهر رمضان سنة والصلوة خلف كل بر وفاجر من المؤمنين جائزة ولانقول ان المومن لاتضره الذنوب ولانقول انه لا يدخل النار

حققية وهذايدل على اتحاد الاسلام والايمان اى كالظهر والبطن (ويجوزان يكون) مرتكب الكبيرة (مومنافاسقاغير كافر) الفسق هو الخروج عن طاعة الله تعالى بارتكاب الكبيرة قال صدر الشريعة فالكبيرة كل مايسمى فاحشة كاللواطة ونكاح منكوحة الاب او ثبتت لهابنص قاطع عقوبة في الدنيا والآخرة وقالت المعتزلة مرتكب الكبيرة فاسق لا يجوز ان يكون مومنا ولا كافرا واثبتوا منزلة بين المنزلتين اى بين الكفر والايمان (والمسح على الخفين سنة) اى ثبت جوازه بالسنة المشهورة فمن انكره فانه يخشى عليه الكفر لانه قريب من الخبر المتواتر (والتراويح في ليالى شهر رمضان سنة) هذا رد على الروافض فانهم انكروا التراويح والمسح على الخفين ومسحوا على ارجلهم بلا خف قال صاحب الخلاصة وفي المنتقى سئل ابوحنيفة رحمه الله عن مذهب اهل السنة والجماعة فقال ان تفضل الشيخين وتحب الختنين وترى المسح على الخفين وتصلى خلف كل بر وفاجر والله الهادى (والصلوة خلف كل بر وفاجر من المؤمنين جائزة) وتكره لوجود ايمانه والكراهة لعدم اهتمامه فى الامور الدينية قال النبي صلى الله تعالى عليه وسلم من صلى خلف عالم تقى فكانما صلى خلف نبي من الانبياء ومن صلى خلف نبي من الانبياء غفر له ماتقدم من ذنبه يعنى الصغائر (ولانقول ان المومن لاتضره الذنوب ولا نقول انه لايدخل النار)

ولانقول

ولانقول انه يخلد فيها وان كان فاسقا بعد ان يخرج من الدنيا مومنا ولانقول ان حسناتنا مقبولة وسيئاتنا مغفورة كقول المرجئة ولكن نقول من عمل حسنة بجميع شرائطها خالية عن العيوب المفسدة ولم يبطلها بالكفر والردة والاخلاق السيئة حتى خرج من الدنيا مؤمنا فان الله تعالى لايضيعها بل يقبلها منه ويثيبه عليها

كما قال المرجئة قال الامام الرازى في كتاب الاربعين العاصى الذي ليس بكافر وكانت معصيته كبيرة فيه ثلثة اقوال * قول من قطع احدها بانه لا يعاقب وهذا قول مقاتل بن سليمان وقول المرجئة * وثانيها قول من قطع بانه يعاقب وهو قول المعتزلة والخوارج * وثالثها قول من لم يقطع لا بالعفو ولا بالعقاب وهو قول اكثر الائمة وهو المختار (ولانقول بانه اى المؤمن يخلد فيها) اي في نار جهنم (وان كان فاسقا بعد ان يخرج من الدنيا مؤمنا) خلافا للمعتزلة فانهم قطعوا بخلود الفاسق في عذاب جهنم ابدا كالكافر (ولانقول ان حسناتنا مقبولة وسيئاتنا مغفورة كقول المرجئة ولكن نقول من عمل حسنة بجميع شرائطها) من النية والاخلاص وغيرهما من الفرائض (خالية عن العيوب المفسدة) من الرياء والسمعة والعجب (ولم يبطلها بالكفر والاخلاق السيئة والردة) قال الله تعالى ومن يكفر بالايمان فقد حبط عمله واما ارتكاب الكبائر فلا يفسد الطاعات ولا يبطل ثوابها عند اهل السنة والجماعة (حتى خرج من الدنيا مؤمنا فان الله تعالى لا يضيعها بل يقبلها منه ويثيبه عليها) بلا وجوب عليه ولا استحقاق بل بفضله ووعده قال الله تعالى وعد الله المؤمنين والمؤمنات جنات وقال الله تعالى ذلك فضل الله يؤتيه من يشاء * وقال الله تعالى

وما كان من السيئات دون الشرك والكفر ولم يتب عنها صاحبها حتى مات مؤمنا فانه في مشية الله تعالى ان شاء عذبه بالنار وان شاء عفا عنه ولم يعذبه بالنار اصلا * والرياء اذا وقع في عمل من الاعمال فانه يبطل اجره وكذلك العجب * والآيات ثابتة للانبياء

الكلام في العجب و ان الآيات ثابتة للانبياء عليهم الصلاة والسلام

والله لا يخلف الميعاد (وما كان من السيئات دون الشرك والكفر) سواء كانت تلك السيئات صغيرة او كبيرة (ولم يتب عنها) اى عن تلك السيئات التى ليست بشرك ولا كفر (صاحبها حتى مات مؤمنا) فاسقا مصرا عليه عليها (فانه) اى ذلك الفاسق (في مشية الله تعالى ان شاء عذبه بالنار) عدلا ثم اخرجه منها فضلا (وان شاء عفا عنه ولم يعذبه بالنار اصلا) بفضله ورحمته او بشفاعة الشافعين وفي بعض النسخ وان شاء عفا عنه ولم يعذبه بالنار ابدا فيكون المعنى ان من يعذبه الله تعالى من المؤمنين لا يعذبه ابدا مخلدا في النار لان الايمان يمنع الخلود (والرياء اذا وقع في عمل من الاعمال فانه) اى الرياء (يبطل اجره) قال الله تعالى يا ايها الذين آمنوا لا تبطلوا صدقاتكم بالمن والاذى كالذى ينفق ماله رئاء الناس * وقال رسول الله عليه السلام لا يقبل الله تعالى عملا فيه مقدار ذرة من الرياء * والمصنف رحمه الله ذكر ابطال الاجر ولم يذكر ابطال العمل اهتماما بشأن الاجر والثواب لان المقصد الاقصى والمطلب الاعلى من العمل هو الاجر والثواب (وكذلك العجب) اى العجب اذا وقع في عمل من الاعمال فانه يبطل اجره وعمله كالرياء لان المعجب يأمن من مكر الله ولا يخاف من زوال ايمانه واعماله والامن من عذاب الله كفر (والآيات) اى المعجزات (ثابتة للانبياء) عليهم السلام يعنى ان خوارق العادة التى تصدر

والكرامات للاولياء حق واما التى تكون لاعدائه مثل ابليس وفرعون والدجال فما روي في الاخبار انه كان ويكون لهم لا نسميها آيات ولا كرامات ولكن نسميها قضاء حاجاتهم وذلك لان الله تعالى يقضى حاجات اعدائه استدراجا لهم وعقوبة لهم فيغترون به ويزدادون طغيانا وكفرا

الكرامات للاولياء حق

عن الانبياء كاحياء الاموات وانفجار الماء من بين الاصابع وعدم احراق النار وغيرها تسمى آيات لان الله تعالى يريد بصدورها عنهم ان تكون علامة ودليلا على نبوتهم وصدقهم (والكرامات للاولياء حق) اى الخوارق التى تصدر عن الاولياء تسمى كرامات لان الله تعالى يريد بصدورها عنهم اكرامهم واعزازهم والولى في اللغة القريب فاذا كان العبد قريبا من حضرة الله تعالى بسبب كثرة طاعته وكثرة اخلاصه كان الرب تعالى قريبا منه برحمته وفضله واحسانه (واما التى تكون لاعدائه) اى لاعداء الله تعالى من الامور الخارقة للعادة (مثل ابليس وفرعون والدجال فما روى في الاخبار انه كان ويكون لهم لا نسميها آيات) فانها للانبياء عليهم السلام (ولا كرامات) فانها للاولياء اكراما لهم واحسانا اليهم (ولكن نسميها قضاء حاجاتهم) ولما كان من المستبعد عند العقول القاصرة قضاء حاجات اعدائه دفع الامام الاعظم ذلك وبين الحكمة فيه بقوله (وذلك لان الله تعالى يقضى حاجات اعدائه استدراجا لهم وعقوبة لهم فيغترون به) اي بسبب قضاء حاجاتهم (ويزدادون طغيانا وكفرا) فيستحقون بذلك عذابا مهينا قال الله تعالى ولا يحسبن الذين كفروا انما نملى لهم خير لانفسهم انما نملى لهم

و ذلك كله جائز ممكن و كان الله تعالى خالقا قبل ان يخلق و رازقا قبل ان يرزق والله تعالى يرى في الآخرة و يراه المؤمنون وهم في الجنة باعين رؤسهم

ليزدادوا اثما و لهم عذاب مهين ﴿ وذلك كله جائز ممكن ﴾ لايستحيل في العقل وقوعه قال الله تعالى سنستدرجهم من حيث لايعلمون و قال رسول الله صلى الله عليه و سلم اذا رأيت الله تعالى يعطي العبد ما يحب و هو مقيم على معصية فانما ذلك منه استدراج (و كان الله تعالى خالقا قبل ان يخلق و رازقا قبل ان يرزق) كرر الامام الاعظم هذا الكلام للتأكيد اي وكان الله تعالى خالقا قبل وجود المخلوقات و رازقا قبل وجود المرزوق وقيل قادرا قبل وجود المقدورات قاهرا قبل وجود المقهورات راحما قبل وجود المرحومين معبودا قبل وجود العابدين مجيبا قبل وجود السائلين غنيا قبل وجود السموات والارضين مالكا قبل وجود المملكة و المملوكين باقيا بعد فناء الخلق اجمعين (والله تعالى يرى) على صيغة المجهول (في الآخرة) صفة الدار بدليل قوله تعالى تلك الدار الآخرة تأنيث الآخر الذي هو نقيض الاول وانما سميت بالآخرة لتأخرها عن الدنيا وهو من الصفات التي غلبت عليها الاسمية و كذلك الدنيا و انما سميت بالدنيا لدنوها و قربها عن الآخرة (ويراه المؤمنون وهم في الجنة باعين رؤسهم) حال من فاعل يرى اي حال كونهم في الجنة قال رسول الله صلى الله عليه و سلم اذا دخل اهل الجنة الجنة يقول الله تبارك و تعالى اتريدون شيئا ازيدكم فيقولون الم تبيض وجوهنا الم تدخلنا الجنة و تنجنا من النار فيقول بلى قال عليه السلام

رؤية الله تعالى حق بالاعين الرؤوس يوم اللقاء

بلا

بلا تشبيه ولا كيفية ولا يكون بينه و بين خلقه مسافة و الايمان هو الاقرار والتصديق

فيكشف الحجاب فينظرون الى وجه الله تعالى فما اعطوا شيئا احب اليهم من النظر الى ربهم ثم تلا عليه السلام للذين احسنوا الحسنى وزيادة (بلا تشبيه ولا كيفية) خلافا للمشبهة والمجسمة (ولا يكون بينه و بين خلقه مسافة) حين يرونه والمسافة في اللغة البعد والمراد بها ههنا الجهة و المكان و المقابلة اعلم ان رؤية الله تعالى بالابصار في الآخرة حق معلوم ثابت بالنص لا بالعقل لانها من المتشابهات وصفا. قال فخر الاسلام علي البزدوي رحمه الله تعالى في اصول الفقه مثال المتشابه في اثبات رؤية الله تعالى بالابصار عيانا حقا في الدار الآخرة بنص القرآن بقوله تعالى وجوه يومئذ ناضرة الى ربها ناظرة ولانه موجود بصفات الكمال وان يكون مرئيا لنفسه ولغيره من صفات الكمال والمؤمن لاكرامه بذلك اهل لكن اثبات الجهة ممتنع فصار متشابها بوصفه فوجب تسليم المتشابه على اعتقاد الحقيقة (والايمان) في اللغة التصديق وهو قبول خبر المخبر بالقلب ومعناه بالتركي اينانمق و في الشرع (هو الاقرار) باللسان (والتصديق) بالجنان بان الله تعالى واحد لاشريك له موصوف بصفاته الذاتية و الفعلية و بان محمدا رسول الله اي نبيه الذي بعثه بالكتاب والشريعة فالاقرار وحده لا يكون ايمانا لانه لو كان ايمانا لكان المنافقون كلهم مؤمنين و كذلك المعرفة وحدها لايكون ايمانا لانها لو كانت ايمانا لكان اهل الكتاب كلهم مؤمنين وقال الله تعالى في حق المنافقين و الله يشهد ان المنافقين لكاذبون و قال الله تعالى في

وايمان اهل السماء والارض لا يزيد ولا ينقص من جهة المؤمن به ويزيد وينقص من جهة اليقين والتصديق والمؤمنون مستوون في الايمان والتوحيد

حق اهل الكتاب الذين آتيناهم الكتاب يعرفونه كما يعرفون ابناءهم ﴿ فمن اراد ان يكون من امة محمد صلى الله عليه وسلم فقال بلسانه لا اله الا الله محمد رسول الله وصدق قلبه معناه فهو مؤمن وان لم يعرف الفرائض والمحرمات ثم اذا قيل له ان الصلوات الخمس في كل يوم وليلة فرض عليك فان صدق فرضيتها عليه وقبلها فهو ثابت على ايمانه وان انكرها ولم يقبلها فهو كافر بان وكذلك سائر الفرائض والمحرمات الثابتة بدليل قطعي من الكتاب والسنة واجماع الامة وقياس الفقهاء (وايمان اهل السماء والارض لا يزيد ولا ينقص من جهة المومن به ويزيد وينقص من جهة اليقين والتصديق) يعني ايمان الملائكة وايمان الانس والجن لا يزيد ولا ينقص في الدنيا والآخرة من جهة المؤمن به لان من قال آمنت بالله وبما جاء من عند الله وآمنت برسول الله وبما جاء من عند رسول الله فقد آمن بجميع ما يجب الايمان به فهو مؤمن ومن آمن ببعض ما يجب الايمان به بان آمن بالله وملائكته وكتبه ورسله ولم يؤمن باليوم الآخر فهو كافر ومن آمن بالله ورسوله ولم يؤمن بغيرهما فهو كافر ايضا فلا فرق بين من يؤمن ببعض المؤمن به وبين من يكفر بكل المؤمن به في كونهما كافرين حقا (والمؤمنون مستوون في الايمان) بحسب المؤمن به كما مر (والتوحيد) اي نفي الشرك في الالوهية والربوبية والخالقية والازلية والقديمية والقيومية والصمدية فمن نفى الشرك في بعضها دون بعض فهو

﴿ الايمان لا يزيد ولا ينقص من جهة المؤمن به ﴾

متفاضلون في الاعمال ﴿ والاسلام هو التسليم والانقياد لاوامر الله تعالى فمن طريق اللغة فرق بين الايمان والاسلام

مشرك لا موحد فلا يزيد التوحيد ولا ينقص من هذا الوجه اما من وجه التقليد والاستدلال فيزيد وينقص وليس توحيد المستدل بالادلة العقلية كتوحيد العارف الواصل الى المكشوفات والمشاهدات والمعارف الالهية والعلوم الدينية وكذلك لا يستوي ايمانهم من هذا الوجه (متفاضلون) ومتفاوتون (في الاعمال) اي في الطاعات الظاهرة والباطنة وهذا يدل على ان العمل الصالح ليس جزأ من الايمان لان العمل يزيد وينقص لان بعض الناس يصلي الصلوات الخمس كلها وبعضهم يصلي بعضها وصلوات من صلى بعضها صلوات صحيحة لا باطلة وصوم من صام رمضان كله صوم صحيح وصوم من صام رمضان الى نصفه صوم صحيح ايضا لا باطل وقس على هذا سائر الاعمال من الفرائض والنوافل والايمان ليس كذلك لان ايمان من آمن ببعض المؤمن به ليس بايمان صحيح بل هو باطل كصوم من صام بعض يوم واحد ثم افطر (والاسلام هو التسليم والانقياد لاوامر الله تعالى) في الصحاح التسليم بذل الرضى بالحكم والانقياد الخضوع والخشوع والتطامن والتواضع فمعنى الاسلام هو الرضى باحكام الله تعالى من الفرائض والمحرمات اي هو الرضى بحكم الله تعالى بكون بعض الاشياء فرضا وبكون بعض الاشياء حلالا وبكون بعض الاشياء حراما بلا اعتراض ولا استقباح (فمن طريق اللغة فرق بين الايمان والاسلام) لان الايمان في اللغة عبارة عن

و لكن لا يكون ايمان بلا اسلام و لا يوجد اسلام بلا ايمان و هما كالظهر مع البطن والدين اسم واقع على الايمان و الاسلام و الشرائع كلها

التصديق قال الله تعالى وما انت بمؤمن لنا اى بمصدق لنا والاسلام عبارة عن التسليم و التصديق محل خاص و هو القلب و اللسان ترجمانه واما التسليم فانه عام في القلب و اللسان والجوارح ويدل على كون الاسلام اعم في اللغة كون المنافقين من المسلمين بحسب اللغة و ما كانوا مسلمين بحسب الشرع وما كانوا مؤمنين بحسب اللغة والشرع قال الله تعالى قالت الاعراب آمنا قل لم تؤمنوا ولكن قولوا اسلمنا * لوجود الاعتراف باللسان و هو اسلام في اللغة و ليس بايمان في اللغة لعدم التصديق بالقلب (ولكن لا يكون) اي لا يوجد في حكم الشرع (ايمان بلا اسلام) لان الايمان هو الاقرار والتصديق لالوهية الله تعالى كما هو بصفاته و اسمائه فمن اقر وصدق يوجد فيه التسليم و القبول لفرضية اوامر الله تعالى وحقية احكامه و شرايعه (ولا يوجد اسلام بلا ايمان) لان الاسلام هو التسليم و الانقياد لاوامر الله تعالى و ذلك لا يوجد الا بعد التصديق و الاقرار فلا يعقل بحسب الشرع مؤمن ليس بمسلم او مسلم ليس بمؤمن و هذا مراد القوم بترادف الاسمين واتحاد المعنى (وهما كالظهر مع البطن) اي الايمان والاسلام متلازمان لا ينفك احدهما عن الآخر كما لا ينفك الظهر عن البطن و البطن عن الظهر (والدين اسم واقع على الايمان و الاسلام و الشرائع كلها) يعني ان لفظ الدين قد يطلق ويراد به الايمان و قد يطلق و يراد به الاسلام

نعرف

نعرف الله تعالى حق معرفته كما وصف الله نفسه في كتابه بجميع صفاته و ليس يقدر احد ان يعبد الله تعالى حق عبادته كما هو اهل له و لكنه يعبده بامره كما امره بكتابه وسنة رسوله * و يستوي المؤمنون كلهم في المعرفة واليقين

و قد يطلق و يراد به شريعة محمد عليه السلام و قد يطلق و يراد به شريعة موسى عليه السلام وقد يطلق و يراد به شريعة عيسى عليه السلام او غيره من الرسل عليهم الصلوة والسلام (نعرف الله تعالى حق معرفته) اى نعرف الله تعالى حق المعرفة التي كلفنا به (كما وصف الله نفسه) اى ذاته تعالى (في كتابه بجميع صفاته) اى نعرف الله تعالى حق معرفته بجميع صفاته التي وصف نفسه بها في كتابه العظيم و كلامه القديم و بجميع اسمائه الحسنى التي في الكتاب والسنة اي نقدر على معرفته تعالى بصفاته و اسمائه على التفصيل و لا نقدر على معرفة كنه ذاته تعالى و هذا معنى ما يقال ما عرفناك حق معرفتك (و ليس يقدر احد ان يعبد الله تعالى حق عبادته كما هو اهل له) لان العبادة اجلال الرب وتعظيمه ولا نهاية لجلاله وعظمته وكبريائه فلا يقدر عبد ان يأتي بالعبادة اللائقة بجلال الله تعالى و عظمته و كبريائه و لا يقدر احد ان يعبد الله تعالى عبادة مساوية لثوابه لان ثوابه تعالى واجره بغير حساب و بغير زوال واعمال العبد بحساب و على زوال و كذلك لا يقدر عبد ان يشكر الله حق شكره لان شكره يعد و يحصى و نعمة الله تعالى لا تحصى قال الله تعالى و ان تعدوا نعمة الله لا تحصوها * (و لكنه يعبده بامره كما امره بكتابه وسنة رسوله و يستوي المؤمنون كلهم في المعرفة و اليقين

و التوكل و المحبة و الرضى و الخوف و الرجاء و الايمان في ذلك

و التوكل و المحبة و الرضى و الخوف و الرجاء و الايمان في ذلك) المعرفة في اللغة بمعنى العلم و في الاصطلاح هى العلم باسماء الله تعالى و صفاته مع الصدق في معاملاته ۞ و اليقين في اللغة هو العلم الذي لاشك معه و في الاصطلاح اليقين هو روية العيان بقوة الايمان لا بالحجة و البرهان و قد ذكر الله تعالى اليقين في القرآن العظيم على ثلاثة اوجه علم اليقين و عين اليقين و حق اليقين ۞ فعلم اليقين ما يحصل عن الذكر و النظر ۞ و عين اليقين ما يحصل عن العيان ۞ و حق اليقين اجتماعهما و الاول لعوام العلماء و الثاني لخواص العلماء و الاولياء و الثالث للانبياء عليهم السلام و التوكل هو الثقة بما عند الله تعالى و اليأس عن ما في ايدي الناس و المحبة في اللغة المودة و في الاصطلاح محبة العبد لله تعالى هى حالة يجدها في قلبه لا توصف بوصف و لا تحد بحد اوضح و اقرب الى الفهم من لفظ المحبة ۞ و قال بعض المشائخ محبة العبد لله تعالى هى التعظيم و ايثار الرضى و قلة الصبر عن الله و كثرة الاستئناس بذكره دائما ۞ و الرضى سرور القلب بمر القضاء المقتضى من المصائب و البلاء ۞ و الخوف توقع حلول مكروه او فوات محبوب ۞ و الرجاء في اللغة الامل و في الاصطلاح تعلق القلب بحصول محبوب في المستقبل ۞ و اعلم ان الرجاء لا يتحقق الا مع الخوف كما ان الخوف لا يتحقق الا مع الرجاء فهما متلازمان لان الرجاء بلا خوف امن و غرور و الخوف بلا رجاء قنوط و يأس من رحمة الله تعالى اي المؤمنون يستوون كلهم فتى كان

شرح معنى المعرفة و اليقين و التوكل و غيره

ويتفاوتون فيما دون الايمان في ذلك كله و الله تعالى متفضل على عباده عادل قد يعطى من الثواب اضعاف ما يستوجبه العبد تفضلا منه و قد يعاقب على الذنب عدلا منه و قد يعفو فضلا منه

او فتاة شيخا كان او شيخة عبدا كان او حرا في المعرفة اى في وجوب معرفة الله تعالى اولا ثم معرفة الاعمال من الفرائض و الواجبات و الحلال و الحرام و الايمان في ذلك كله اى يستوى المؤمنون في الايمان بان المؤمنين يستوون في اصل المعرفة و اصل اليقين و اصل التوكل الى آخره (و يتفاوتون فيما دون الايمان في ذلك كله) يعنى و يتفاوت المؤمنون كلهم في الامور المذكورة بحسب وجود كل واحد منها و عدمه و زيادته و نقصانه و لا يتفاوتون في الايمان بذلك كله بحسب المؤمن به لا بحسب التصديق و اليقين (و الله تعالى متفضل على عباده عادل قد يعطى من الثواب اضعاف ما يستوجبه العبد) اى ما يستحقه العبد استحقاقا بحسب وعد الله تعالى و حكمه قال الله تعالى من جاء بالحسنة فله عشر امثالها ۞ و قال رسول صلى الله عليه وسلم كل عمل ابن آدم يضاعف الحسنة بعشرة امثالها الى سبعمائة ضعف ۞ و قوله (تفضلا منه) لنفى الاستحقاق الذاتى لان الوعد بالثواب و الحكم به ليس بواجب على الله تعالى بل هو تفضل و اختيار من الله تعالى (و قد يعاقبه على الذنب عدلا منه) اى عدلا من الله تعالى لانه تصرف في خالص ملكه و الظلم هو التصرف في ملك الغير بلا اذنه (و قد يعفو فضلا منه) اى وقد يعفو عن الذنب صغيرا كان ذلك الذنب او كبيرا مقرونا بالتوبة او غير مقرون بها و العفو عن الذنب

و شفاعة الانبياء عليهم السلام حق و شفاعة النبي عليه الصلاة و السلام للمؤمنين المذنبين و لاهل الكبائر منهم المستوجبين العقاب حق ثابت و وزن الاعمال بالميزان يوم القيامة حق وحوض النبي عليه الصلاة والسلام حق

لمن يشاء فضل و احسان لاحق للعبد و العفو اسقاط العذاب عن من يحسن عقابه قال الله تعالى و هو الذي يقبل التوبة عن عباده و يعفو عن السيئات (و شفاعة الانبياء عليهم السلام حق و شفاعة النبي عليه الصلاة و السلام للمؤمنين المذنبين و لا هل الكبائر منهم المستوجبين العقاب حق ثابت) بالكتاب و السنة و اجماع الامة قال الله تعالى من ذا الذى يشفع عنده الاباذنه * و هو اثبات الشفاعة لمن اذن له بها قال رسول الله صلى الله عليه و سلم شفاعتى لاهل الكبائر من امتى من كذب بها لم ينلها و قال رسول الله صلى الله عليه و سلم يشفع يوم القيامة ثلاثة الانبياء ثم العلماء ثم الشهداء و الشفاعة مصدر الشفيع وهو من يطلب قضاء حاجة غيره مشتق من الشفيع (ووزن الاعمال بالميزان يوم القيامة حق) قال الله تعالى والوزن يومئذ الحق * والاقرار بالوزن يوم القيامة من مذهب اهل السنة والجماعة والله تعالى اعلم بكيفيته و قال الامام الاعظم في كتاب الوصية و قراءة الكتب حق لقوله تعالى اقرأ كتابك كفى بنفسك اليوم عليك حسيبا * (وحوض النبي عليه الصلاة و السلام حق) قال رسول الله صلى الله عليه و سلم حوضى مسيرة شهر و زواياه سواء ماؤه ابيض من اللبن و ريحه اطيب من المسك و كيزانه كنجوم السماء من شرب منه لا يظمأ ابدا

القصاص فيما بين الخصوم حق

و القصاص فيما بين الخصوم بالحسنات يوم القيامة حق و ان لم تكن لهم الحسنات فطرح السيئات عليهم حق جائز و الجنة و النار مخلوقتان اليوم

(والقصاص فيما بين الخصوم بالحسنات يوم القيامة حق و ان لم تكن لهم الحسنات فطرح السيئات عليهم حق جائز) قال رسول الله صلى الله عليه و سلم من كانت عنده مظلمة لاخيه من عرضه او شيء فليستحلله منه اليوم قبل ان لا يكون دينار و لا درهم ان كان له عمل صالح اخذ منه بقدر مظلمته فان لم تكن له حسنات اخذ من سيئات صاحبه فحمل عليه * و قال رسول الله صلى الله عليه و سلم اتدرون من المفلس قالوا المفلس من لا درهم له ولا متاع له فقال عليه السلام ان المفلس من امتى من يأتى يوم القيامة بصلوة و صيام و زكوة يأتى قد شتم هذا و قذف هذا و اكل مال هذا و سفك دم هذا و ضرب هذا فيعطى هذا من حسناته و هذا من حسناته فان فنيت حسناته قبل ان يقضى ما عليه اخذ من خطاياهم فطرحت عليه ثم يطرح فى النار (و الجنة) و هي دار الثواب الدائم (و النار) و هي دار العقاب الدائم (مخلوقتان اليوم) قال الله تعالى و سارعوا الى مغفرة من ربكم و جنة عرضها السموات و الارض اعدت للمتقين * و قال الله تعالى و اتقوا النار التى اعدت للكافرين * و الفعل الماضي هو اللفظ الدال على ثبوت معنى في زمان قبل زمان اخبارك فالجنة و النار مخلوقتان قبل ان يقول جبريل عليه السلام لمحمد عليه الصلاة و السلام اعدت للمتقين اعدت للكافرين ولفظ نجعلها فى قوله تعالى تلك الدار الآخرة نجعلها للذين لا يريدون علوا في الارض ولا فسادا * بمعنى

لا تفنيان ابدا ولا تموت الحور العين ابدا ولا يفنى عقاب الله تعالى و ثوابه سرمدا و الله تعالى يهدي من يشاء فضلا منه و يضل من يشاء عدلا منه و اضلاله خذلانه و تفسير الخذلان ان لا يوفق العبد الى ما يرضاه عنه و هو عدل منه

تفسير كل شئ هالك الا وجهه

نعطيها كقوله تعالى جعلت له مالا ممدودا اي اعطيت له (لا تفنيان) ابدا معناه يطرأ عليهما الفناء ولكن لا يكون فناؤهما ابديا بل موقتا لقوله تعالى كل شئ هالك الا وجهه او لا يلحقهما الفناء اصلا ما قوله تعالى كل شئ هالك الا وجهه * معناه ان كل ممكن فهو هالك في حد ذاته بمعنى ان الوجود الامكاني بالنظر الى الوجود الواجبي بمنزلة العدم و البقاء العارضي بالنظر الى البقاء الذاتي بمنزلة الفناء (ولا تموت الحور العين ابدا) اى لا يطرأ عليهن عدم عن علي رضي الله عنه قال قال رسول الله صلى الله عليه و سلم ان في الجنة لمجتمعا للحور العين يرفعن اصواتهن باصوات لم يسمع الخلائق مثلها يقلن نحن الخالدات فلا نبيد و نحن الناعمات فلا نبأس و نحن الراضيات فلا نسخط طوبى لمن كان لنا و كنا له قوله فلا نبيد اى فلا نهلك كذا في المصابيح (ولا يفنى عقاب الله تعالى و ثوابه سرمدا) السرمد الدائم قال الله تعالى و في العذاب هم خالدون اى باقون دائمون و قال الله تعالى و الذين آمنوا و عملوا الصالحات سندخلهم جنات تجري من تحتها الانهار خالدين فيها ابدا وعد الله حقا * و الآيات و الاحاديث في خلود اهل الجنة و خلود اهل النار كثيرة (و الله تعالى يهدي من يشاء فضلا منه و يضل من يشاء عدلا منه و اضلاله خذلانه و تفسير الخذلان ان لا يوفق العبد الى ما يرضاه عنه و هو عدل منه) اى من الله

وكذا

و كذا عقوبة المخذول على المعصية و لا يجوز ان نقول ان الشيطان يسلب الايمان من العبد المؤمن قهرا و جبرا و لكن نقول العبد يدع الايمان فحينئذ يسلبه منه الشيطان * و سوال منكر و نكير حق كائن في القبر و اعادة الروح الى الجسد في قبره حق و ضغطة القبر و عذابه حق كائن للكفار كلهم و لبعض عصاة المؤمنين حق جائز *

الشيطان لا يسلب الايمان و لكن العبد يدعه

تعالى (و كذا عقوبة المخذول على المعصية) عدل لا ظلم فيه لان الله تعالى لا يكون ظالما بالخذلان و بعقوبة المخذول على المعصية لان الظلم وضع الشئ في غير موضعه و الله تعالى وضع التصرف في ملكه لا في ملك غيره و عرف الامام الاعظم اضلال الله تعالى بخذلانه و فسر الخذلان بان لا يوفق العبد الى ما يرضاه عنه فالهداية ههنا بمعنى التوفيق و هو جعل الاسباب موافقة للسعادة و الخير (و لا يجوز ان نقول ان الشيطان يسلب الايمان) اي الاقرار و التصديق (من العبد المؤمن قهرا و جبرا) لان غرض الشيطان من سلب الايمان منه تعذيبه فلا يحصل غرضه بالقهر و الجبر لان العبد المؤمن لا يكون معذبا و هو مجبور في سلب الايمان فلا يسلبه جبرا (و لكن نقول العبد يدع) اي يترك (الايمان فحينئذ) اى فحين يتركه العبد (يسلبه منه الشيطان) لانه لو سلبه قبل تركه لزم على الله تعالى جبر العبد على الكفر و قد علمت ان الله تعالى لا يخلق الكفر في قلب العبد بدون اختياره و حبه (و سوال منكر و نكير حق كائن في القبر * واعادة الروح الى الجسد في قبره حق * و ضغطة القبر و عذابه حق كائن للكفار كلهم و لبعض عصاة المؤمنين حق جائز)

سوال منكر و نكير حق

وكل شيء ذكره العلماء بالفارسية من صفات الله تعالى عز اسمه فجائز القول به سوى اليد بالفارسية

المنكر اسم المفعول والنكير فعيل بمعنى المفعول وانما سميا بهذين الاسمين لان الميت لم يعرفهما ولم ير صورتهما وفي الصحاح منكر ونكير اسما ملكين ضغط يضغط ضغطا زحمه الى حائط ونحوه ومنه ضغطة القبر بالتركي قبر صيقمق وفي المصابيح عن ابي هريرة رضي الله عنه قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم اذا قبر الميت اتاه ملكان ازرقان اسودان يقال لاحدهما المنكر وللآخر النكير فيقولان له ما كنت تقول في هذا الرجل فان كان مؤمنا فيقول هو عبد الله ورسوله اشهد ان لا اله الا الله واشهد ان محمدا رسول الله فيقولان قد كنا نعلم انك تقول هذا ثم يفتح له في قبره سبعون ذراعا في سبعين ثم ينور له فيه ثم يقال له نم فيقول ارجع الى اهلي فاخبرهم فيقولان نم كنومة العروس الذي لا يوقظه الا احب اهله اليه حتى يبعثه الله من مضجعه ذلك وان كان منافقا او كافرا قال سمعت الناس يقولون قولا فقلت مثله لا ادري فيقولان قد كنا نعلم انك تقول ذلك فيقال للارض التئمي عليه فتلتئم عليه فتختلف اضلاعه فلا يزال فيها معذبا حتى يبعثه الله تعالى من مضجعه ذلك (وكل شيء ذكره العلماء بالفارسية) اي بغير العربية (من صفات الله تعالى عز اسمه فجائز القول به) وكذا كل شيء ذكره العلماء بغيرها من اسماء الله تعالى فجائز القول به فيجوز ان يقال خدا اي تعالى توانست (سوى اليد بالفارسية) اي بغير العربية فلا يجوز ان يقال دست خداى

ويجوز

ويجوز ان يقال بروي خداى عز وجل بلا تشبيه ولا كيفية وليس قرب الله تعالى ولا بعده من طريق طول المسافة وقصرها ولكن على معنى الكرامة والهوان والمطيع قريب منه بلا كيف والعاصي بعيد منه بلا كيف والقرب والبعد والاقبال يقع على المناجي وكذلك جواره في الجنة والوقوف بين يديه

(ويجوز ان يقال بروي خداى عز وجل بلا تشبيه ولا كيفية وليس قرب الله تعالى ولا بعده) اي وليس قرب العبد من الله تعالى ولا بعد العبد من الله تعالى (من طريق طول المسافة وقصرها) لان القرب والبعد من هذا الطريق لا يتصور الا في الممكن والمتحيز في مكان وجهة والله تعالى منزه عن المكان والحيز والجهة لانه تعالى ليس بجوهر ولا عرض (ولكن على معنى الكرامة والهوان) يعني قرب العبد من الله تعالى هو كرامة العبد وكماله وبعد العبد من الله تعالى هوان العبد ونقصانه واطلاق القرب على الكرامة والبعد على الهوان مجاز مرسل من قبيل اطلاق السبب على المسبب (والمطيع قريب منه بلا كيف) ليس قربه من الله تعالى من طريق قصر المسافة والجهة (والعاصي بعيد منه بلا كيف) اي ليس بعده من الله تعالى من طريق طول المسافة والجهة (والقرب والبعد والاقبال يقع على المناجي) اي يقع على العبد المتذلل لله تعالى المتضرع اليه لا على الله تعالى الا ترى ان القرب والبعد على معنى الكرامة والهوان وان الله تعالى اقرب الى العبد من حبل الوريد (وكذلك جواره) اي مجاورة المطيع لله تعالى (في الجنة والوقوف بين يديه) اي بين يدي الله تعالى

ليس قرب العبد من الله وبعده منه من طريق طول المسافة

القرآن منزل على الرسول صلى الله عليه وسلم مكتوب في المصاحف

بلا كيفية و القرآن منزل على رسول الله صلى الله عليه و سلم و هو في المصاحف مكتوب و آيات القرآن في معنى الكلام كلها مستوية في الفضيلة و العظمة الا ان لبعضها فضيلة الذكر و فضيلة المذكور مثل آية الكرسى لان المذكور فيها جلال الله تعالى و عظمته و صفاته فاجتمعت فيها فضيلتان فضيلة الذكر و فضيلة المذكور و لبعضها فضيلة الذكر فحسب مثل قصة الكفار

(بلا كيفية) اى ليس هذا على معناه الظاهر بل من المتشابهات * قال الامام الغزالى رحمه الله تعالى القرب من الله تعالى في البعد من صفات البهايم و السباع و التخلق بمكارم الاخلاق التى هى الاخلاق الالهية فهو قرب بالصفة لا بالمكان و من لم يكن قريبا ثم صار قريبا فقد تغير اى تبدل من الشقاوة الى السعادة بسبب حسن اعماله (والقرآن منزل على رسول الله صلى الله عليه و سلم و هو في المصاحف مكتوب وآيات القرآن في معنى الكلام) اى في كونها كلام الله تعالى (كلها مستوية في الفضيلة والعظمة) قال رسول الله صلى الله عليه وسلم فضل كلام الله تعالى على سائر الكلام كفضل الله تعالى على خلقه وآيات القرآن كلها مستوية في هذه الفضيلة ففضل كل آية على سائر الكلام كفضل الله تعالى على خلقه (الا ان لبعضها فضيلة الذكر وفضيلة المذكور مثل آية الكرسى لان المذكور فيها جلال الله تعالى وعظمته و صفاته فاجتمعت فيها فضيلتان فضيلة الذكر و فضيلة المذكور) وهو الله تعالى وصفاته و اسماؤه و كذلك الآيات التى يذكر فيها الانبياء و الاولياء فيها فضيلتان (ولبعضها فضيلة الذكر فحسب مثل قصة الكفار) فيها

وليس

الاسماء و الصفات كلها مستوية في العظمة و الفضل لا تفاوت بينها

و ليس للمذكور فيها فضل و هم الكفار و كذلك الاسماء و الصفات كلها مستوية في العظمة والفضل لا تفاوت بينها و قاسم و طاهر و ابراهيم كانوا بنى رسول الله صلى الله عليه و سلم و فاطمة و رقية و زينب و ام كلثوم كن جميعا بنات رسول الله صلى الله عليه و سلم

فضيلة القرآن لانها كلام الله تعالى لا كلامهم (وليس للمذكور فيها فضل وهم الكفار و كذلك الاسماء و الصفات كلها مستوية في العظمة والفضل لا تفاوت بينها) يعنى لا تفاوت بين اسماء الله تعالى و لا تفاوت بين صفات الله اى لا تفاوت بين اسمائه و صفاته اذ كلها مستوية في العظمة و الفضل الذى حصل لها بكونها اسماء الله تعالى و صفاته و بكونها لا هو و لا غيره قال الامام الغزالى رحمه الله تعالى * اعلم ان هذا الاسم يعنى اسم الله اعظم الاسماء التسعة و التسعين لانه دال على الذات الجامعة لصفاته الالهية و لانه اخص الاسماء اذ لا يطلق على غيره تعالى لا حقيقة ولا مجازا وسائر الاسماء قد يسمى بها غيره كالقادر و العالم و الرحيم و غيره (وقاسم و طاهر وابراهيم كانوا بنى رسول الله صلى الله عليه وسلم و فاطمة و رقية و زينب وام كلثوم كن جميعا بنات رسول الله صلى الله عليه و سلم) هذا رد على من روى ان اولاد رسول الله صلى الله عليه وسلم اكثر واقل من المذكورين في هذه الرواية وهي الصحيحة كان رسول الله صلى الله عليه وسلم تزوج خديجة وهو ابن خمس وعشرين سنة فولدت له منها ستة اولاد وولد له من مارية ابراهيم وهى جارية قبطية و ولد ابراهيم بالمدينة ومات صغيرا رضيعا قال البراء رضى الله عنه لما توفي ابراهيم قال رسول الله عليه الصلاة والسلام ان له مرضعا

واذا اشكل على الانسان شيء من دقايق علم التوحيد فانه ينبغي له ان يعتقد في الحال ماهو الصواب عندالله تعالى الى ان يجد عالما فيسأله ولا يسعه تاخير الطلب ولا يعذر بالوقف فيه ويكفران وقف * وخبرالمعراج حق ومن رده فهومبتدع ضال

في الجنة (واذا اشكل على الانسان اى المؤمن (شيء) اي مسئلة (من دقائق) اى من مسائل (علم التوحيد) والصفات (فانه ينبغي له) اى يجب عليه (ان يعتقد) في الحال (ماهوالصواب عند الله تعالى) بان يقول مثلا ان ما اراد الله منه حق واقع او يقول اعتقدت ماهوالصواب عندالله تعالى وهذا القدر يكفي (الى ان يجد عالما) يعلم مسائل التوحيدوالصفات (فيسأله) مااشكل عليه (ولا يسعه) اى لايجوز له (تاخيرالطلب) اي تاخيرطلب مااشكل عليه من دقائق علم التوحيدوتاخيرطلب العلم الذى هو فرض عليه وهوعلم الايمان وعلم ما يزول به الايمان ويحصل به الكفر وعلم مايكون به من معتقداهل السنة والجماعة قال الله تعالى فاعلم انه لااله الا الله وقال الله تعالى فاسئلوا اهل الذكر ان كنتم لاتعلمون * وقال رسول الله صلى الله عليه وسلم طلب العلم فريضة على كل مسلم ومسلمة وقال عليه الصلوة والسلام اطلبوا العلم ولو بالصين (ولا يعذر بالوقف فيه) اى لايكون معذورا بالتوقف فيما اشكل عليه من الاعتقاديات (ويكفران وقف) فيما اشكل عليه اذا كان من ضروريات الدين لان التوقف في المؤمن به كفر لان التوقف يمنع التصديق واذا قال آمنت بالله واعتقدت ماهوالحق عند الله تعالى يثبت به ايمانه الاجمالى (وخبرالمعراج حق ومن رده فهومبتدع ضال) اى من انكر المعراج الى السماء فهو مبتدع ضال لان عروج رسول الله عليه الصلوة والسلام بجسده في اليقظة

مطلب المعراج

وخروج الدجال وياجوج وماجوج وطلوع الشمس من مغربها ونزول عيسى عليه السلام من السماء وسائر علامات يوم القيامة على ماوردت به الاخبار الصحيحة حق كائن *

الى السماء ثابت بالخبر المشهور وهو قريب من الخبر المتواتر في القوة وفي كتاب الخلاصة ومن انكر المعراج ينظران انكرالاسراء من مكة الى بيت المقدس فهو كافر ولوانكرالمعراج من بيت المقدس لايكفر لان الاسراء من مكة الى بيت المقدس ثبت بدليل قاطع من الكتاب قال الله تعالى سبحان الذي اسرى بعبده ليلا من المسجد الحرام الى المسجد الاقصى الذي باركنا حوله لنريه من اياتنا انه هو السميع البصير * والمعراج من بيت المقدس لم يثبت بدليل قاطع من الكتاب فيكون منكره مبتدعا ضالا * قال مقاتل في تفسير قوله تعالى سبحان الذى اسرى بعبده ليلا * كان ذلك الاسراء قبل الهجرة بسنة قال رسول الله صلى الله عليه وسلم بينا انا في المسجد الحرام في الحجر عند البيت بين النائم واليقظان اذ اتاني جبريل عليه السلام بالبراق وهو دابة ابيض طويل فوق الحمار ودون البغل يقع حافره عند منتهى طرفه فركبته حتى اتيت بيت المقدس فربطته بالحلقة التى ربط بها الانبياء قال ثم دخلت المسجد فصليت فيه ركعتين ثم خرجت فجاءني جبريل عليه السلام باناء من خمر واناء من لبن فاخترت اللبن فقال جبريل عليه السلام اخترت الفطرة ثم عرج بنا الى السماء الحديث * (وخروج الدجال وياجوج وماجوج وطلوع الشمس من مغربها ونزول عيسى عليه السلام من السماء وسائر علامات يوم القيامة على ماوردت به الاخبار الصحيحة حق كائن) عن

وصف البراق

علامات القيامة

و الله تعالى يهدي من يشاء الى صراط مستقيم ﴾

حذيفة بن اسيد الغفاري رضي الله عنه قال طلع النبي عليه الصلوة والسلام علينا و نحن نتذاكر فقال ما تذاكرون قالوا نذاكر الساعة قال عليه الصلوة والسلام انها لن تقوم حتى تروا قبلها عشر آيت فذكر الدجال والدخان والدابة وطلوع الشمس من مغربها و نزول عيسى بن مريم عليه السلام و ياجوج و ماجوج و ثلاثة خسوف خسف بالمشرق و خسف بالمغرب و خسف بجزيرة العرب و آخر ذلك نار تخرج من اليمن تطرد الناس الى محشرهم كذا في المصابيح ﴿ و الله تعالى يهدي من يشاء الى صراط مستقيم ﴾ اى يوفق و يثبت على اعتقاد صحيح و عمل صالح من تعلق مشيته الازلية في الازل بهدايته * قول الامام الاعظم ابي حنيفة رحمه الله تعالى و الله يهدي من يشاء الى آخره كانه قال فما علينا الا البلاغ و الله يهدي من يشاء الى صراط مستقيم اللهم يا هادي المهتدين اهدنا الى الصراط المستقيم بفضلك واحسانك العميم يا حليم و صلى الله على سيدنا محمد و على آله و صحبه و على جميع الانبياء و المرسلين والحمد لله رب العالمين .

تم الشرح المبارك بحمد الله و عونه و حسن توفيقه

و تم طبعه في عشرين من شهر ذى الحجة سنة ١٣٢١ هجريه

﴿ حسبي الله ونعم الوكيل ونعم المولى ونعم النصير ﴾

كتاب

﴿ الجوهرة المنيفه ﴾

في شرح وصية الامام الاعظم ابي حنيفه

تاليف الامام المشهور بملا حسين بن
اسكندر الحنفي رحمهم الله
تعالى آمين

﴿ الطبعة الاولى ﴾

بمطبعة مجلس دائرة المعارف النظامية الكائنة في الهند
بحيدرآباد الدكن عمرها الله الى اقصى الزمن
في شهر ذى الحجة الحرام سنة ١٣٢١ هجرية

بسم الله الرحمن الرحيم

وجه تاليف الكتاب

الحمد لله المتوحد بوجوب الوجود و البقاء المنفرد بالقدرة الكاملة و العز والكبرياء * والصلوة و السلام على خير خلقه محمد اشرف الانبياء * و على آله و اصحابه البررة الاتقياء * يقول * العبد الفقير الحقير الى مولاه العزيز القوي المدعو بملا حسين بن اسكندر الحنفي عامله الله بلطفه الخفي * و بعد * فاني استخرت الله فى وضع شرح مختصر على كتاب الوصية المنسوب الى الامام الاعظم ابي حنيفة رضي الله عنه بعد ان وقفت على شرحه للعلامة الاكمل وهو شرح عظيم لكن في عبارته دقة وفيه ايضا مذاهب الفرق الضالة فيعسر التمييز على المتعلمين فاني ان شاء الله تعالى اذكر العبارات الواضحة و لا اذكر مذاهب الفرق الضالة استقلالا و ايضا ازيد فيه ان شاء الله تعالى فوائد لطيفة جليلة من الترغيب و الترهيب و سميته الجوهرة المنيفة في شرح وصية

تمهيد المطالب

الامام ابى حنيفة * ثم اعلم انى متى ذكرت الشارح على الاطلاق فمرادى به العلامة الاكمل شارح هذا الكتاب و متى ذكرت شرح بدء الامالى فمرادى به شرح شمس الدين محمد بن ابى اللطف المقدسى و متى ذكرت بحر الكلام فمرادى به كتاب العلامة سيف الحق ابى المعين النسفي و بالله التوفيق *

تفسير الايمان

قال المصنف ابو حنيفة رضى الله عنه (الايمان اقرار باللسان و تصديق بالجنان) اقول و وجد في بعض نسخ المتن * و معرفة بالقلب * و الجنان بالفتح هو القلب كما قاله الاخترى * والايمان في اللغة عبارة عن التصديق قال الله تعالى خبرا عن اخوة يوسف عليه السلام و ما انت بمؤمن لنا اى بمصدق كما قاله الشارح رحمه الله كما في بحر الكلام الايمان شرعا اقرار باللسان و تصديق بالقلب بوحدانية الله تعالى و في الفقه الاكبر للمصنف يجب ان يقول آمنت بالله و ملائكته و كتبه و رسله و البعث بعد الموت و القدر خيره و شره من الله تعالى * قال المصنف

[illegible]

ابو حنيفة رضى الله عنه (و الاقرار لا يكون وحده ايمانا) لانه لو كان ايمانا لكان المنافقون كلهم مؤمنين و كذلك المعرفة وحدها لا تكون ايمانا لانها لو كانت ايمانا لكان اهل الكتاب كلهم مؤمنين قال الله تعالى فى حق المنافقين (و الله يشهد ان المنافقين لكاذبون) اقول اي فيما اضمروه مخالفا لما قالوا كذا فى تفسير الجلالين و فى القاموس نافق في الدين اي ستر كفره واظهر ايمانه و ياتى زيادة ايضاح * قال (وقال الله تعالى في حق اهل الكتاب الذين آتيناهم الكتاب يعرفونه) اى محمدا (كما يعرفون ابناءهم) اقول اى بنعته في

كتابهم قال ابن سلام لقد عرفته حين رأيته كما اعرف ابني و معرفتي بمحمد صلى الله عليه و سلم اشد رواه البخاري كذا في تفسير الجلالين * و عن ابن عباس رضي الله عنهما قال لما قدم رسول الله صلى الله عليه و سلم المدينة قال عمر بن الخطاب رضي الله عنه لعبد الله بن سلام قد انزل الله عز و جل على نبيه محمد صلى الله عليه و سلم الذين آتيناهم الكتاب يعرفونه كما يعرفون ابناءهم فكيف يا عبد الله هذه المعرفة فقال عبد الله بن سلام يا عمر لقد عرفته حين رأيته كما اعرف ابني اذا رأيته مع الصبيان وانا اشد معرفة بمحمد صلى الله عليه و سلم مني بابني فقبل عمر رضي الله عنه رأسه ثم قال وفقك الله يا ابن سلام فقد صدقت و اصبت كذا في الشرح * والحاصل ان الايمان اقرار باللسان و تصديق بالجنان اى القلب فتارك القول كافر عند الناس وان كان مؤمنا عند الله تعالى في الاصح و تارك التصديق منافق و بالله التوفيق *

فصل

الايمان لا يزيد و لا ينقص

قال المصنف ابو حنيفة رضي الله عنه (و الايمان لا يزيد و لا ينقص) اقول هذا عند ابي حنيفة و اصحابه رضي الله عنهم و قال رحمه الله لانه لا يتصور نقصانه الا بزيادة الكفر و لا يتصور زيادته الا بنقصان الكفر و كيف يجوز ان يكون الشخص الواحد في حالة واحدة مؤمنا و كافرا استدل الامام رضي الله عنه على هذا بان زيادة الايمان لا يتصور الا بنقصان الكفر و نقصانه لا يتصور الا بزيادة الكفر و اجتماعهما في ذات

واحدة

واحدة في حالة واحدة محال و هذا لان الكفر ضد الايمان و هو تكذيب و جحود كذا في الشرح * و قال المصنف ابو حنيفة رضي الله عنه في الفقه الاكبر ايمان اهل السماء و الارض لا يزيد و لا ينقص والمؤمنون مستوون في درجة الايمان و التوحيد متفاضلون في الاعمال * فان قيل يرد علينا قوله تعالى ليزدادوا ايمانا وغير ذلك من الآيات و قوله صلى الله عليه وسلم الايمان بضع وسبعون شعبة الحديث * اجيب * بان ذلك في حق الصحابة رضي الله عنهم لان القرآن كان ينزل في كل وقت فيؤمنون به فيكون زيادة على الاول و اما في حقنا فلا لانقطاع الوحي كذا في بحر الكلام * و روي عن ابن عباس رضي الله عنهما و ابي حنيفة رحمه الله انهم كانوا آمنوا بالجملة ثم يأتي فرض بعد فرض فيؤمنون بكل فرض خاص فزادهم ايمانا بتفصيل مع ايمانهم بالجملة كذا في الشرح فيكون زيادة الايمان باعتبار المؤمن به لا في اصل التصديق *

المؤمنون مستوون في درجة الايمان

فصل

لا مدخل للشك في الايمان

قال المصنف ابو حنيفة رضي الله عنه (و المؤمن مؤمن حقا و الكافر كافر حقا) اقول ان من قام به التصديق فهو مؤمن حقا و من قام به خلافه فهو كافر حقا كذا في الشرح و يأتي الدليل من القرآن قال و ليس في الايمان شك كما انه ليس في الكفر شك لقوله تعالى اولئك هم المؤمنون حقا * اولئك هم الكافرون حقا) اقول قال اهل السنة و الجماعة اذا اتى بالايمان يقول انا مؤمن حقا من غير شك و لا يقول انا مؤمن ان شاء الله كذا في بحر الكلام و فيه ايضا ان الاستثناء

يرفع جميع العقود نحو الطلاق و العتاق فكذلك يرفع عقد الايمان و تمامه هناك و في بعض الكتب لو قال المؤمن اكون مومنا غدا ان شاء الله تعالى او اموت مؤمنا ان شاء الله تعالى او يكون ايماني مقبولا ان شاء الله تعالى يكون مستحسنا لان في هذا الاستثناء في الدوام و الثبات و القبول لا في اصل الايمان * و ذكر في الدرة المنيفة في نية الصوم لا يبطل النية لفظ ان شاء الله و في شرحها لان الاستثناء هذا ليس على حقيقة وانما هو للاستعانة و طلب التوفيق من الله تعالى فلا يصير مبطلا للنية بخلاف الطلاق والعتاق و نحوه و تمامه هناك و الحاصل ان المومن اذا قال انا مؤمن حقا يكون مصيبا بالاتفاق وان قال انا مؤمن ان شاء الله فان قصد التعليق بالمشية في الحال كان مخطئا بالاتفاق وان قصد التعليق في المستقبل لايكون مخطئا بالاتفاق *

فصل

المومن لايكفر بالفسق

قال المصنف ابو حنيفة رضي الله عنه (و العاصون من امة محمد صلى الله عليه و سلم كلهم مومنون و ليسوا بكافرين) اقول ان العبد المؤمن لايكون كافرا بالفسق و المعصية لان الايمان اقرار و تصديق و الاقرار و التصديق باق فيكون الايمان باقيا الا ان تكون المعصية موجبة للكفر فيكون الايمان زائلا لان الكفر يزيل الايمان كما سبق *

فصل

العمل غير الايمان

قال المصنف ابو حنيفة رضي الله عنه (العمل غير الايمان و الايمان غير العمل) اقول هذا عند اهل الحق نصرهم الله تعالى خلافا للخوارج قال ابن حجر

الهيثمي

الهيثمي في شرح الاربعين النووية الايمان هو لغة التصديق و شرط التصديق بالقلب فقط الى ان قال و قيل يشترط ان يضم الى ذلك اقرار باللسان وعمل بسائر الجوارح فيكفر من اخل بواحد من هذه الثلاثة و هو مذهب الخوارج وفيه فوائد جليلة تراجع هناك . قال (بدليل ان كثيرا من الاوقات يرتفع العمل من المؤمن ولا يجوز ان يقال ارتفع عنه الايمان فان الحائض و النفساء يرفع الله سبحانه و تعالى عنهما الصلاة و لايجوز ان يقال رفع الله عنهما الايمان و امرهما بترك الايمان * و قد قال لهما الشارع دعي الصوم ثم اقضيه و لايجوز ان يقال دعي الايمان ثم اقضيه) اقول الحائض تقضي الصوم اذا طهرت ولاتقضي الصلاة و كذلك النفساء كما في مفتاح السعادة فدل ان الايمان غير العمل و العمل غير الايمان قال (و يجوز ان يقال ليس على الفقير زكوة و لايجوز ان يقال ليس على الفقير ايمان) اقول ان الايمان غير العمل و العمل غير الايمان بدليل قوله تعالى قل لعبادي الذين آمنوا يقيموا الصلاة * سماهم مؤمنين قبل اقامة الصلاة كما في بحر الكلام *

فصل

الخير و الشر كله من الله تعالى

قال المصنف ابو حنيفة رضي الله عنه (نقر بان تقدير الخير و الشر كله من الله تعالى لانه لو زعم ان تقدير الخير و الشر من غيره لصار كافرا بالله تعالى و بطل توحيده) اقول ان تقدير الخير و الشر كله من الله تعالى لانه خالق جميع الممكنات و من جملته الشر فيكون خالقا له ايضا فمن زعم اي قال ان الشر لايكون من الله يكون كافرا لانه اشرك بالله تعالى كذا في الشرح

و قال علي بن سلطان محمد القارى قد روي عن النبي صلى الله عليه و سلم انه قال كتب الله مقادير الخلايق قبل ان يخلق السموات والارض بخمسين الف سنة و كان عرشه على الماء رواه مسلم و قال القسطلاني في المواهب اللدنية اخرج مسلم في صحيحه من حديث عبد الله بن عمرو بن العاص عن النبي صلى الله عليه و سلم انه قال ان الله تعالى كتب مقادير الخلايق قبل ان يخلق السموات و الارض بخمسين الف سنة وكان عرشه على الماء * و تمام هذا البحث يجيء ان شاء الله تعالى *

﴿ فصل ﴾

قال المصنف ابو حنيفة رضى الله عنه (نقر) اى معشر اهل السنة و الجماعة (بان الاعمال ثلاثة فريضة وفضيلة ومعصية) اقول اراد بالاعمال ما يتعلق بالآخرة يثاب او يعاقب عليه و الا فالاعمال ليست منحصرة في ثلاثة كذا في الشرح قال (فالفريضة بامر الله) قول قال الشارح اتفق المسلمون على ان الفرض انما هو بامر الله تعالى لكنهم اختلفوا في مدلول الامر و تمامه هناك قال (و مشيته ومحبته و رضاه) اقول قال الشارح المشية و الارادة واحدة عند المتكلمين و قال الاخترى يقال شاء اى اراد و الرضى من الله هو ارادة الثواب على الفعل او ترك الاعتراض والمحبة قريب منه قال (و قضائه و قدره) اقول الفرق بين القضاء و القدر هو ان القضاء وجود جميع الموجودات في اللوح المحفوظ اجمالا و القدر هو تفصيل قضائه السابق بايجادها في المواد الخارجية مفصلة واحدة بعد واحدة قال الله تعالى و ان من شيء الا عندنا

﴿ الفريضة بامر الله تعالى و مشيئته ﴾

خزائنه و ماننزله الا بقدر معلوم * و تمامه في شرح القرماني على مقدمة ابي الليث (و تخليقه) اقول التخليق هو التكوين و هو صفة الله تعالى ازلية تكوينية للعالم اى اخراج المعدوم من العدم الى الوجود و هو غير المكون عندنا كما في متن العقائد و شرحها و تمامه هناك و في التمهيد التكوين فعل المكون بكسر الواو و المكون بفتح الواو اثر التكوين و التكوين غير المكون و تمامه هناك و في شرح الفقه الاكبر و التخليق و الانشاء و الفعل و الصنع بمعنى واحد وهو احداث الشيء بعد ان لم يكن لا على مثال سبق قال (و حكمه و علمه) اقول هما صفتان ازليتان لذاته تعالى و تقدس قال (و توفيقه) اقول التوفيق هو جعل الاسباب موافقة للسعادة و الخير كما في شرح الفقه الاكبر لابي المنتهى * و قيل * التوفيق هو فتح باب الطاعة وغلق باب المعصية قال (و كتابته في اللوح المحفوظ) اقول ياتي الكلام عليه قريبا قال (و الفضيلة ليست بامر الله تعالى) قول الفضيلة ليست بامر الله تعالى و الا لكانت فريضة قال (ولكن بمشيته ومحبته و رضاه و قضائه و قدره و حكمه و علمه و توفيقه و تخليقه و كتابته في اللوح المحفوظ) اقول بان العبد مع اعماله و اقراره و معرفته مخلوق فلما كان الفاعل مخلوقا فافعاله اولى ان تكون مخلوقة قال (والمعصية ليست بامر الله تعالى ولكن بمشيته لا بمحبته و بقضائه لا برضاه وبتقديره و تخليقه لا بتوفيقه) اقول قد سبق تفسيرها قال (و بخذلانه) اقول الخذلان ضد التوفيق قال (و علمه لا بمعرفته و بكتابته في اللوح المحفوظ) اقول اختلفوا في اللوح المحفوظ قال في دقائق الاخبار خلق الله تعالى اللوح المحفوظ من درة بيضاء طوله ما بين السماء والارض

﴿ والمعصية ليست بامر الله تعالى ولكن بمشيته ﴾ ﴿ اللوح المحفوظ ﴾

سبع مرات و علقه بالعرش مكتوب فيه ماهو كائن الى يوم القيامة * وعن ابن مسعود رضى الله عنه مابين السماء والارض مسيرة خمسمائة عام كما في تفسير الخازن وسعة الارض مسيرة خمسمائة سنة البحار ثلاثمائة ومائة خراب ومائة عمران * وتمامه في الدر المنثور * وذكر الشارح عن ابن عباس رضى الله عنهما انه قال اول ماخلق الله تبارك وتعالى اللوح المحفوظ حفظه بما كتب فيه مما كان ومايكون ولايعلم مافيه الا الله تعالى وهو من درة بيضاء قوائمه ياقوتتان حمراوان وهو في عظم لايوصف وخلق الله سبحانه وتعالى قلما من جوهر طوله خمسمائة عام مشقوق اللسان ينبع النور منه كما ينبع من اقلام اهل الدنيا المداد * وفي الهيئة السنية للسيوطي عن ابن عباس رضي الله عنهما قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم ان الله تعالى خلق لوحا احد وجهيه من ياقوتة حمراء والوجه الثاني من زمردة خضراء قلمه النور فيه يخلق وفيه يرزق وفيه يحيى وفيه يميت وفيه يعز وفيه يذل وفيه يفعل ما يشاء في كل يوم وليلة الى ان تقوم الساعة *

فصل

قال المصنف ابو حنيفة رضى الله عنه (ونقر بان الله تعالى على العرش استوى من غير ان يكون له حاجة واستقرار عليه وهو حافظ العرش وغير العرش من غير احتياج فلو كان محتاجا لما قدر على ايجاد العالم وتدبيره كالمخلوقين ولو كان محتاجا الى الجلوس والقرار فقبل خلق العرش اين كان الله تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا) اقول ان معنى الالوهية الاستغناء عن كل ماسواه وافتقار كل

ماسواه

ماسواه اليه كذا في السنوسية فثبت ان الله تعالى منزه عن الاحتياج وعن الجلوس والقرار والمكان والزمان وهو خالق الكل من غير احتياج * وعن جعفر الصادق رضى الله عنه انه قال التوحيد ثلاثة احرف ان تعرف انه ليس من شئ ولا في شئ ولا على شئ لان من وصفه انه من شئ فقد وصفه بانه مخلوق فيكفر ومن قال انه في شئ فقد وصفه بانه محدث فيكفر ومن قال على شئ فقد وصفه بانه محتاج محمول فيكفر * وعن محمد بن الحسن انا نقول نؤمن بما جاء من عند الله تعالى على ارادة الله تعالى ولا نشتغل بكيفيته وبما جاء من عند رسول الله صلى الله عليه وسلم على ماارادبه رسول الله صلى الله عليه وسلم واختلفوا في العرش قال بعضهم هو سرير من نور وقال بعضهم ياقوتة حمراء كما في بحر الكلام وقال في دقائق الاخبار خلق الله تعالى اللوح المحفوظ من درة بيضاء طوله مابين السماء والارض سبع مرات وعلقه بالعرش مكتوب فيه ماهو كائن الى يوم القيامة * واخرج ابن ابي حاتم في تفسيره وابو الشيخ في كتاب العظمة عن وهب بن منبه قال ان الله تعالى خلق العرش من نوره والكرسي بالعرش ملتصق والماء كله في جوف الكرسي والماء على متن الريح وحول العرش اربعة انهار نهر من لؤلؤ يتلألأ ونهر من نار يتلظى ونهر من ثلج ابيض تلمع منه الابصار ونهر من ماء والملائكة قيام في تلك الانهار يسبحون الله تعالى وللعرش السنة بعدد السنة الخلق كلهم فهو يسبح الله ويذكره بتلك الالسنة كلها. واخرج ابن ابي حاتم عن كعب الاحبار قال ان السموات في العرش كالقنديل المعلق بين السماء والارض * واخرج

ابن جرير و ابن مردويه وابو الشيخ عن ابي ذر قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم يا ابا ذر ما السموات السبع في الكرسي الا كحلقة ملقاة في ارض فلاة و فضل العرش على الكرسي كفضل الفلاة على تلك الحلقة * كما في الهيئة السنية للسيوطي *

فصل

قال المصنف ابو حنيفة رضي الله عنه (و نقر بان القرآن كلام الله تعالى غير مخلوق و وحيه و تنزيله لا هو ولا غيره بل هو صفته على التحقيق) اقول و كذا الحكم في سائر صفاته تعالى قال العلامة سيف الحق ابو المعين النسفي فنقول الله تعالى بجميع صفاته واسمائه قديم ازلي وصفات الله تعالى واسماؤه لا هو و لا غيره لانا لو قلنا بان هذه الصفات هو الله يؤدي الى ان يكون الهين اثنين والله تعالى واحد لا شريك له و لو قلنا بان هذه الصفات غير الله تعالى لكانت هذه الصفات محدثة وهذا لا يجوز انتهى قال (مكتوب في المصاحف مقروء بالالسن محفوظ في الصدور و غير حال فيها) اقول ليس بموضوع في المصاحف و لا يحتمل الزيادة والنقصان حتى ان من احرق المصاحف لا يحترق القرآن كما ان الله تعالى مذكور بالالسن محبوب بالقلوب معبود في الاماكن و ليس بموجود في الاماكن و لا في القلوب كما قال الله تعالى الذين يتبعون الرسول النبي الامي الذي يجدونه مكتوبا عندهم في التوراة و الانجيل و انما وجدوا نعته وصفاته لا شخصه كما في بحر الكلام * والحاصل ان المكتوب في المصاحف الالفاظ الدالة على المعنى القائم الذات والمعنى

القرآن كلام الله غير مخلوق * صفات الله تعالى لا هو ولا غيره

القائم

القائم بذاته تعالى غير حال في المصاحف * قال (و الحبر و الكاغذ و الكتابة مخلوقة لانها افعال العباد و كلام الله تعالى غير مخلوق لان الكتابة و الحروف و الكلمات و الآيات دلالة القرآن) اقول وجد في بعض النسخ آلة القرآن قال (لحاجة العباد اليها و كلام الله تعالى قائم بذاته و معناه مفهوم بهذه الاشياء) اقول قال المصنف في الفقه الاكبر وما ذكره الله تعالى في القرآن عن موسى و غيره من الانبياء و عن فرعون و ابليس فان ذلك كلام الله تعالى اخبارا عنهم و كلام الله غير مخلوق انتهى * و قال في شرح بدء الامالي للعلامة المقدسي انه قد اتفق اهل الملة على انه تعالى متكلم فلو لم يكن متصفا بالكلام في الازل لكان متصفا بضده وهو السكوت و ذلك من النقائص تعالى الله عن ذلك * ثم اختلفوا فمذهب اهل الحق منهم ان كلام الله تعالى معنى قائم بذاته ليس بحرف و لا صوت لان الحرف والصوت مخلوقان و كلام الله تعالى غير مخلوق لامتناع قيام الحوادث بذاته تعالى اذ هو من امارات الحدوث وتمامه هناك وغيره ايضا كبحر الكلام * قال (فمن قال بان كلام الله تعالى مخلوق فهو كافر بالله العظيم والله تعالى معبود لا يزال كما كان و كلامه مقروء او مكتوب و محفوظ من غير مزايلة عنه) قال ابو يوسف رحمه الله ان ابا حنيفة نوزع في خلق القرآن ستة اشهر فتفق رأيه على انه غير مخلوق وان من قال بخلق القرآن فهو كافر كذا في الشرح *

فائدة

اخرج الدارمي عن عبد الله بن عمر ان النبي صلى الله عليه و سلم قال القرآن

فضائل القرآن

احب الى الله من السموات و الارض و من فيهن كذافي البحر الرائق وقال علي رضي الله عنه من قرأ القرآن و هو قائم في الصلاة كان له بكل حرف مائة حسنة و من قرأه و هو جالس في الصلاة كان له بكل حرف خمسون حسنة ومن قرأه في غير الصلاة و هو على وضوء فخمس و عشرون حسنة و من قرأه على غير وضوء فعشر حسنات و ان كان القيام بالليل فهو افضل لانه افرغ للقلب كما في شرح شرعة الاسلام للعلامة السيد علي و اذا علمت ماذكر فيجب تعظيم القرآن و من تعظيمه قراءته بالتجويد و العمل بما فيه و بالله التوفيق *

فصل

في ترتيب الخلفاء الاربعة رضي الله عنهم

قال المصنف ابو حنيفة رضى الله عنه * (نقر بان افضل هذه الامة بعد نبينا محمد صلى الله عليه وسلم ابو بكر الصديق ثم عمر ثم عثمان ثم علي رضوان الله عليهم اجمعين لقوله تعالى و السابقون السابقون اولئك المقربون في جنات النعيم * و كل من كان اسبق فهو افضل و يحبهم كل مومن تقي و يبغضهم كل منافق شقي) اقول اجمع اهل السنة والجماعة ان افضل الصحابة ابو بكر يدل عليه ان عليا رضى الله عنه كان خطيبا على منبر الكوفة فقال محمد بن الحنفية من خير هذه الامة بعد رسول الله صلى الله عليه وسلم قال ابو بكر قال ثم من قال عمر قال ثم من قال عثمان قال ثم من فسكت علي رضى الله عنه فقال لو شئت لانبأتكم بالرابع فقال محمد بن الحنفية انت فقال علي ابوك امرؤ من المسلمين و انما سكت علي لانه لم يرد ان يمدح نفسه كذا في بحر الكلام *

فصل

فصل

البحث في خلق اعمال العباد و تفصيل المذاهب فيها

قال المصنف ابو حنيفة رضى الله عنه (نقر بان العبد مع اعماله و اقراره و معرفته مخلوق فلما كان الفاعل مخلوقا فافعاله اولى ان تكون مخلوقة) اقول قال اهل السنة افعال العباد و جميع الحيوانات مخلوقة لله تعالى لا خالق لها غيره و هو مذهب الصحابة والتابعين رضوان الله عليهم اجمعين كذا في الشرح * ثم اعلم ان المذاهب في الافعال ثلاثة مذهب الجبرية ومذهب القدرية و مذهب اهل السنة * فمذهب الجبرية وجود الافعال كلها بالقدرة الازلية فقط من غير مقارنة لقدرة حادثة ومذهب القدرية وجود الافعال الاختيارية بالقدرة الحادثة فقط مباشرة وتولدا *

لطيفة

مناظرة الامام مع معتزلي و الزام الامام اياه

وهي ان الامام اباحنيفة رضى الله عنه ناظر معتزليا فقال له قل يا فقال يا فقال له قل حا فقال حا فقال بين مخرجهما فبينهما قال ان كنت خالق فعلك فاخرج الياء من مخرج الحاء فبهت المعتزلى كذا ذكره الهروى * و مذهب اهل السنة نصرهم الله تعالى وجود الافعال كلها بالقدرة الازلية لان قدرة الحادث حادثة لا تاثير لها مباشرا ولا تولدا كذا في المقدمة السنوسية * و الحاصل ان افعال العباد واقعة بقدرة الله تعالى و كسب العبد على معنى ان الله تعالى اجرى عادته بان العبد اذا صمم العزم اى احكمه على فعل الطاعة يخلق الله فعل الطاعة فيه و اذا عزم على المعصية يخلق الله فعل المعصية فيه وعلى هذا يكون العبد كالموجد لفعله وان لم يكن موجدا حقيقة كذا ذكره العلامة الشارح وتمامه هناك *

فصل

قال المصنف ابو حنيفة رضى الله عنه (نقر) اى معشر اهل السنة و الجماعة (بان الله تعالى خالق الخلق و لم يكن لهم طاقة لانهم ضعفاء عاجزون) اقول قال الشارح الخلق والايجاد بمعنى واحد والخلق بمعنى المخلوق كالضرب بمعنى المضروب صانع العالم اوجد المخلوقات كلها و هم ضعفاء لا قدرة لهم على تاثير احوالهم عاجزون عما يتم به قوام بدنهم و اليه الاشارة بقوله تعالى الله الذى خلقكم من ضعف انتهى * (قال و الله خالقهم و رازقهم لقوله تعالى و الله خلقكم ثم رزقكم ثم يميتكم ثم يحييكم) اقول فانه سبحانه و تعالى خالق الخلق و رازقهم * ثم الرزق عندنا عبارة عن الغذاء كما جاء فى قوله تعالى و مامن دابة في الارض الا على الله رزقها حلالا كان ذلك او حراما و كل يستوفي مدة حياته ماقدر له كذا قاله العلامة الشارح و غيره ايضا *

فصل

قال المصنف ابو حنيفة رضي الله عنه (و الكسب حلال و جمع المال حلال) اقول قال اهل السنة و الجماعة ان كان له قوت فالكسب له رخصة فان كان مضطرا او له اهل و عيال فالكسب عليه فريضة كذا في بحر الكلام و فيه ايضا ان روية الرزق من الكسب كفر و ضلال و من الله تعالى دين و شريعة يدل عليه ما روي عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال من طلب الدنيا حلالا استعفافا عن المسئلة وسعيا على عياله و تعطفا على جاره جاء يوم القيامة و وجهه كالقمر ليلة البدر و من طلب الدنيا حلالا مفاخرا مكاثرا لقي الله و هو عليه

خلق الله الخلق ضعفاء

الكسب و جمع المال حلال بل في بعض الصور واجب

رؤية الرزق من الكسب كفر

غضبان و فيه ايضا * ثم الدليل على ان الاكتساب من حلال ليس بحرام لان الانبياء عليهم الصلاة و السلام كانوا متوكلين مكتسبين لان آدم عليه السلام كان زراعا و ادريس عليه السلام كان خياطا و نوحا عليه السلام كان نجارا و ابراهيم عليه السلام كان بزازا و موسى عليه السلام كان اجيرا لشعيب عليه السلام و محمدا عليه السلام كان غازيا انتهى ملخصا من بحر الكلام و تمامه هناك قال (و جمع المال من الحرام حرام) اقول قوله و جمع المال من الحرام حرام ظاهر لان الحرام لا يصير حلالا بالجمع كعكسه و ايضا ان الحرمة تنتقل من ذمة الى ذمة فقال في الاشباه والنظائر في الحظر والاباحة الحرمة تتعدى في الاموال مع العلم بها الا في حق الوارث فان مال مورثه حلال له و ان علم بحرمته * و قيده في الظهيرية بان لا يعلم ارباب الاموال و قال في موضع آخر ما حرم اخذه حرم اعطاؤه كالربا و مهر البغي و حلوان الكاهن و الرشوة و اجرة النائحة انتهى من الاشباه و النظائر *

تنبيه

رد دانق حرام من فضة افضل عند الله تعالى من ستمائة حجة مبرورة وقيل سبعين حجة متقبلة كما في غنية الطالبين للشيخ عبد القادر الكيلاني والدانق وزن خمس شعيرات كما قاله الاخترى وقيل الدانق وزن سدس درهم والقيراط نصف دانق * واخرج الترمذى وابن ماجة والبيهقى عن ابي هريرة رضي الله عنه قال قال رسول الله صلى الله عليه و سلم نفس المؤمن معلقة بدينه حتى يقضى عنه * قال العلماء معلقة اي محبوسة عن مقامها الكريم

الانبياء عليهم الصلوة و السلام كانوا متوكلين مكتسبين

فضيلة رد المال الحرام

كما ذكره الجلال السيوطي فى شرح الصدور *

﴿فائـدة﴾

من عليه ديون و مظالم جهل اربابها و يئس من معرفتهم فعليه التصدق بقدرها من ماله وان استغرق جميعه و تسقط عنه المطالبة في العقبى كما في التنوير و عزاه شارحه الى المجتبى *

﴿فصل﴾

﴿ثم الناس على ثلاثة اصناف﴾

قال المصنف ابو حنيفة رضى الله عنه (ثم الناس على ثلاثة اصناف المؤمن المخلص فى ايمانه) اقول قال في القاموس اخلص لله اى ترك الرياء و قال العلامة الشارح المؤمن المخلص اي المصدق المقر من صميم قلبه قال (والكافر الجاحد فى كفره) اى المصر و فى القاموس الجحود الانكار مع العلم * قال (و المنافق المداهن في نفاقه) اقول قال في القاموس نافق في الدين اى ستر كفره و اظهر ايمانه * و قال الشارح المنافق المداهن اى الذى اقر بلسانه و لم يؤمن بقلبه و داهن مع المؤمنين في نفاقه قال (والله تعالى عرض علي المؤمن العمل و على الكافر الايمان و على المنافق الاخلاص بقوله تعالى يا ايها الناس اتقوا ربكم يعنى يا ايها المؤمنون اطيعوا و يا ايها الكافرون آمنوا و يا ايها المنافقون اخلصوا) اقول استدل المصنف ابو حنيفة رضى الله عنه على هذه الامور الثلاثة بقوله تعالى يا ايها الناس اتقوا ربكم وجعل التقوى عبارة عما ينبغى لكل واحد منهم كما فسره في المتن و تمام هذا البحث مبسوط في الشرح *

﴿فصل﴾

﴿الاستطاعة مع الفعل لا قبله و لا بعده﴾

قال المصنف ابو حنيفة رضى الله عنه (و نقر بان الاستطاعة مع الفعل لا قبل الفعل ولا بعد الفعل) اقول قال الشارح الاستطاعة و القدرة والطاقة مترادفة اذا اضيف الى العباد * قال (لانه لو كان قبل الفعل لكان العبد مستغنيا عن الله تعالى وقت الحاجة فهذا خلاف حكم النص لقوله تعالى والله الغنى و انتم الفقراء * و لو كان بعد الفعل لكان من المحال لانه حصول الفعل بلا استطاعة و لا طاقة لمخلوق في فعل مالم تقارنه الاستطاعة من الله تعالى) اقول قال اهل الحق نصرهم الله العبد مستطيع بفعل نفسه وقت الفعل باستطاعته فاذا وجد منه الجهد والقصد و النية و الاكتساب فى المعصية يجرى خذلان الله تعالى مع نيته و قصده فيستحق العقوبة على فعل نفسه و اذا وجد ذلك في الطاعة فيجري عون الله تعالى و توفيقه مع فعله كما في بحر الكلام انتهى و المحال بضم الميم مالا يمكن في العقل تقدير وجوده فى الخارج كما في شرح بدء الامالي *

﴿فصل﴾

﴿المسح على الخفين﴾

قال المصنف ابو حنيفة رضى الله عنه (و نقر بان المسح على الخفين واجب للمقيم يوما و ليلة وللمسافر ثلاثة ايام و لياليها) اقول المراد من الواجب هنا اعتقاد جوازه يعنى ان المسح على الخفين جائز واعتقاد جوازه واجب و يأتي قريبا * قال (لان الحديث ورد هكذا فمن انكره فانه يخشى عليه الكفر لانه قريب من الخبر المتواتر) اقول ثبت جوازه بالاحاديث المشهورة القريبة

القصر و الافطار رخصة في السفر

من المتواتر ولذلك قال ابو حنيفة رحمه الله من انكر المسح على الخفين يخاف عليه الكفر وعلى قول ابي يوسف يكفر جاحده لان المشهور عنده من قسم المتواتر ومن العلماء من قال انه ثبت بالكتاب على قراءة الجر قاله الزيلعي * وقد انكره الرافضة ولذلك كان القول به محكوما بانه من عقائد الاسلام كذا في هداية ابن العماد وفي الخلاصة لا يصلى خلف من ينكر المسح على الخفين كذا في بعض شروح الفقه الاكبر * قال (و القصر والافطار في السفر رخصة بنص الكتاب لقوله تعالى واذا ضربتم في الارض فليس عليكم جناح ان تقصروا من الصلاة * وفي الافطار قوله تعالى فمن كان منكم مريضا او على سفر فعدة من ايام اخر) اقول قال العلامة الشارح و القصر و الافطار في السفر رخصة المراد اعتقاد حقيقة التبديل و التاخير في احكام الشرع باعتبار مصالح العباد فضلا من الله الرحيم الودود و قوله تعالى و اذا ضربتم في الارض الآية اي اذا سافرتم فلا اثم عليكم في قصركم الصلاة انتهى كلامه مخلصا

فائدة

الرخصة و العزيمة

الرخصة ماينبى على اعذار العباد و العزيمة ما كان حكما صليا غير مبني على اعذار العباد و تمامه في البحر الرائق *

فصل

قال المصنف ابو حنيفة رضي الله عنه (نقر بان الله تعالى امر القلم ان يكتب فقال القلم ماذا اكتب يارب فقال الله تعالى اكتب ماهو كائن الى يوم القيامة لقوله تعالى و كل شيء فعلوه في الزبر و كل صغير و كبير مستطر) اقول

قال

خلق القلم

قال الشارح رحمه الله روي ان الله تبارك و تعالى خلق اللوح المحفوظ وحفظه بما كتب فيه مما كان و مايكون و لا يعلم مافيه الا الله تعالى وهو من درة بيضاء قوائمه ياقوتتان حمراوان و هو في عظم لا يوصف و خلق الله سبحانه و تعالى قلما من جوهر طوله خمسمائة عام مشقوق اللسان ينبع النور منه كما ينبع من اقلام اهل الدنيا المداد * قال ابو الحسن ثم نودي بالقلم ان اكتب فاضطرب من هول النداء حتى صار له ترجيع في التسبيح كصوت الرعد العاصف ثم جرى في اللوح بما اجراه الله تعالى فيما هو كائن و مايكون الى يوم القيامة فامتلأ اللوح و جف القلم و سعد من سعد و شقي من شقي ولعل هذا معنى قوله تعالى و كل شيء فعلوه في الزبر و كل صغير و كبير مستطر * اخبر الله تعالى ان جميع مافعله الامم كان مكتوبا عليهم قال مقاتل كل شيء فعلوه في الزبر اي مكتوبا عليهم في اللوح المحفوظ و كل صغير و كبير من الخلق و الاعمال مستطر مكتوب على فاعليه قبل ان يفعلوه انتهى كلام الشارح * و اخرج ابو الشيخ عن ابن عمر عن النبي صلى الله عليه وسلم قال ان الله تعالى اول شيء خلق القلم و هو من نور مسيرته خمسمائة عام و جري بما هو كائن الى يوم القيامة فصدقوا بكل مابلغكم عن الله من قدرته و عظمته فهو القادر القاهر كذا في الهيئة السنية للسيوطي * و اخرج

اول شيء خلق القلم

البيهقي عن ابن عباس رضي الله عنهما ان النبي صلى الله عليه و سلم قال واول ما خلق الله القلم ثم خلق العرش و الكرسي ثم لوحا محفوظا من درة بيضاء دفتاه من ياقوتة حمراء قلمه نور و كتابه نور ينظر الله فيه كل يوم ثلاثمائة

عذاب القبر حق

وستين نظرة يخلق الله في كل نظرة ويحيى ويميت ويعز ويذل ويرفع اقواما ويخفض اقواما كذا فى الهيئة السنية ايضا *

فصل

قال المصنف ابو حنيفة رضي الله عنه (ونقر بان عذاب القبر كائن لا محالة) اقول قال المصنف ابو حنيفة فى الفقه الاكبر عذاب القبر حق للكفار كلهم ولبعض عصاة المسلمين انتهى * وقال فى بحر الكلام ثم المومن على وجهين ان كان مطيعاً لا يكون له عذاب القبر ويكون له ضغطة وان كان عاصيا يكون له عذاب القبر وضغطة القبر لكن ينقطع عنه عذاب القبر يوم الجمعة وليلته ثم لا يعود العذاب الى يوم القيامة وان مات يوم الجمعة او ليلته يكون له العذاب ساعة واحدة وضغطة القبر ثم ينقطع عنه العذاب ولا يعود الى يوم القيامة ويكون الروح متصلا بالجسد وكذا اذا صار ترابا يكون روحه متصلا بجسده فيتألم الروح والتراب انتهى ملخصاً وقال في خزانة الروايات اذا كان كافرا فعذابه يدوم الى يوم القيامة ويرتفع عنه العذاب يوم الجمعة وشهر رمضان بحرمة النبي عليه الصلوة والسلام انتهى فان قيل كيف يوجع اللحم فى القبر ولم يكن فيه الروح * فالجواب * سئل النبي صلى الله عليه وسلم انه قيل له كيف يوجع اللحم في القبر ولم يكن فيه الروح فقال عليه السلام كما يوجع سنك ولم يكن فيه الروح كما في بحر الكلام وتمامه هناك *

سوال منكر ونكير حق

فصل

قال المصنف ابو حنيفة رضى الله عنه (ونقر بان سوال منكر ونكير حق

لورود

سوال منكر ونكير حق

لورود الاحاديث) اقول سوال منكر ونكير حق وهما ملكان اذا وضع العبد فى قبره ياتيان ويقعدان العبد سويا ويسألانه من ربك ومن نبيك وما دينك فيقول المؤمن في الجواب الله ربي ومحمد نبيي والاسلام دينى *

كيف يعود الروح في جسد الموتى

قال بعضهم تدخل الروح في الجسد كما في الدنيا وقال بعضهم السوال للروح دون الجسد وقال بعضهم تدخل الروح الى الصدر وقال بعضهم يدخل الروح بين الجسد والكفن * والصحيح نحن نؤمن بذلك ولا نشتغل بكيفيته كما نبه عليه فى دقائق الاخبار وغيره *

الحكمة في سوال القبر

ثم الحكمة فى سوال منكر ونكير ان الملائكة طعنت في بنى آدم حيث قالوا اتجعل فيها من يفسد فيها ويسفك الدماء الآية فرد الله عليهم قولهم وقال انى اعلم مالا تعلمون * فيبعث الله الملكين الى قبر المؤمن يسألانه عن ذلك الى آخره فيامرهما ان يشهدا بين يدي الملائكة بما سمعا من العبد المؤمن لان اقل الشهود اثنان ثم يقول الرب جل وعلا يا ملائكتى قد اخذت روحه وتركت ماله لغيره وزوجته في حجر غيره وجاريته لغيره وضياعه لغيره واحباءه لغيره فيسأل في بطن الارض فلم يجب عن احد الا عنى فقال الله ربي ومحمد نبيي والاسلام دينى * لتعلموا انى اعلم مالا تعلمون كذا في دقائق الاخبار *

بيان ان الجنة والنار حق وهما مخلوقتان

فصل

قال المصنف ابو حنيفة رضى الله عنه (ونقر بان الجنة والنار حق وهما مخلوقتان الآن لا تفنيان ولا يفنى اهلهما لقوله تعالى فى حق المؤمنين اعدت للمتقين وفي حق الكفار اعدت للكافرين خلقهما للثواب والعقاب) اقول قال اهل

سبعة اشياء لا تفنى

السنة و الجماعة نصرهم الله سبعة لا تفنى العرش و الكرسي و اللوح و القلم و الجنة و النار باهلها و الارواح يدل عليه قوله تعالى و يوم ينفخ في الصور ففزع من في السموات و من في الارض الا من شاء الله يعني الجنة و النار باهلها من ملائكة العذاب و الحور العين كما في بحر الكلام ملخصاً * فان قيل * يرد عليكم قوله تعالى كل شئ هالك الا وجهه * اجيب * لا يرد بما تقدم من الاستثناء * و ايضا قال القسطلاني في تفسير قوله تعالى كل شئ هالك الا وجهه * اى الا ذاته فان ما عداه ممكن هالك في حد ذاته معدوم انتهى كلام القسطلاني * و قال العلامة الشارح قلنا لا نسلم ان قوله تعالى كل شئ هالك الا وجهه * يدل على ان ماسوى الله تعالى ينعدم فان معناه ان كل شئ ماسوى الله تعالى معدوم في ذاته بالنظر الى ذاته من حيث انه ممكن مع قطع النظر عن وجوده لان كل ماسواه ممكن و الممكن بالنظر الى ذاته لا يستحق الوجود فلا يكون بالنظر الى ذاته موجودا و تمامه هناك * و في شرح الجوهرة للقاني فقد استثنوا من ذلك العرش و الكرسي و الجنة و النار واهلها فلا يعتريها هلاك و لا فناء و مثل هذا الجواب عن ابن عباس رضي الله عنهما و زاد استثناء اللوح و القلم و الارواح و فيه ايضا ان معنى هالك قابل للهلاك من حيث امكانه و افتقاره و كذلك معنى فان فان معناه قابل للفناء و تمامه مبسوط هناك فهذا كله رد على المعتزلة و الجهمية

فائدة

خلق الجنة فوق السموات السبع

خلق الله الجنة فوق سبع سموات لا في السموات و كيف يقال بانها في السموات

وهي

موضع السدرة و موضع جهنم و السجين

وهي الف الف مرة مثل السموات قال الله تعالى عند سدرة المنتهى عندها جنة المأوى * و السدرة فوق سبع سموات و كذلك جهنم تحت الارض السابعة قال الله تعالى كلا ان كتاب الفجار لفي سجين * و السجين تحت الارض السابعة فارواح الكفار يذهب بها الى سجين و ارواح المؤمنين و الشهداء الى عليين كما في بحر الكلام *

فصل

ميزان يوم القيامة

قال المصنف ابو حنيفة رضي الله عنه (و نقر بان الميزان حق لقوله تعالى و نضع الموازين القسط ليوم القيامة) اقول الميزان حق للكفار و المسلمين و هو عبارة عما يعرف به مقادير الاعمال و توزن به اعمالهم خيرا كان او شرا كذا ذكره الشارح وعن ابن عباس رضي الله عنهما انه قال تكتب الحسنات في صحيفة و توضع في كفة و السيئات في كفة اخرى * و قال محمد بن علي الترمذي يوزن العمل من غير رجل اى يوزن عمله دون شخصه فيرى ذلك كالنور و الشمس و القمر و هذا للمسلم اما عمل الكافر كظلمة الليل * ثم ان العمل و ان كان عرضا فالله سبحانه و تعالى قادر على ان يصيره بحال يمكن ان يوضع و يرى * و قال الشيخ الامام المفسر ايمان المرء لا يوزن لانه ليس له ضد يوضع في كفة اخرى لان ضده الكفر و الانسان الواحد لا يكون فيه الايمان و الكفر كذا في بحر الكلام لسيف الحق ابي المعين النسفي و في تفسير المفتي ابي السعود افندي ان اعمال الكفار لا توزن و لا يوضع لهم ميزان قطعاً * فان قيل * اين محل الحسنات و اين الميزان * قلنا * الميزان و الحساب على الصراط فيوزن حسنات كل

محل الحسنات و الميزان

واحد وسيئاته فمن ثقلت موازينه يمضي الى الجنة ومن كان من اهل الشقاوة يسقط في النار لما روى عن رسول الله صلى الله عليه وسلم انه قال من امتى من يسقط في النار كالمطر كذا في بحر الكلام وروى عن ابن عباس رضى الله عنهما قال ينصب الميزان يوم القيامة بين عمودين طول كل عمود منهما مابين المشرق والمغرب وكفة الميزان كاطباق الدنيا طولها وعرضها واحدى الكفتين عن يمين العرش وهى كفة الحسنات والاخرى عن يسار العرش وهى كفة السيئات وبين الموازين كروس الجبال من اعمال الثقلين مملوة من الحسنات والسيئات في يوم كان مقداره خمسين الف سنة كما فى دقائق الاخبار *

فصل

قراءة الكتاب والحساب يوم القيامة حق

قال المصنف ابو حنيفة رضى الله عنه (ونقر بان قراءة الكتاب يوم القيامة حق لقوله تعالى اقرأ كتابك كفى بنفسك اليوم عليك حسيباً) اقول يقال له اقرأ كتابك الذي املأته بالظلم في الدنيا كفى بنفسك اليوم عليك حسيباً واذا اجمع الله الخلائق في عرصات القيامة واراد ان يحاسبهم تطاير عليهم كتبهم كتطاير الثلج وينادى من قبل الرحمن يافلان خذ كتابك بيمينك ويافلان خذ كتابك بشمالك ويافلان خذ كتابك من وراء ظهرك فلا يقدر احد ان ياخذ كتابه الا كما امر فالاتقياء يعطون كتابهم بايمانهم والاشقياء بشمائلهم والكفار من وراء ظهورهم كما قال الله تعالى واما من اوتي كتابه بيمينه الآية كما في دقائق الاخبار * وفي الخبر اذا اراد الله تعالى محاسبة الخلائق ينادي

مناد من قبل الرحمن اين النبي (صلى الله عليه وسلم) الهاشمي الحرمي فيعرض رسول الله صلى الله عليه وسلم فيحمد الله ويثني عليه فتتعجب الجموع منه ويسأل ربه ان لايفضح امته فيقول تعالى اعرض امتك لحسابهم يامحمد فيعرضون فيحاسبهم الله تعالى فمن حاسبه حسابا يسيراً الا يغضب عليه ويجعل سيآته داخل صحيفته وحسناته ظاهر صحيفته ويوضع على رأسه تاج من ذهب مكلل بالدر والجوهر ويلبس سبعين حلة ويجعل له ثلاث اسورة سوار من ذهب وسوار من فضة وسوار من لؤلؤ فيرجع الى اخوانه المؤمنين فلايعرفونه من جماله وكماله ويكون بيمينه كتاب اعمال حسناته والبراءة من النار مع الخلد فى الجنة فيقول لهم اتعرفونني انا فلان ابن فلان قد اكرمني الله تعالى وبرأني من النار وخلدني في دار الجنان كما في دقائق الاخبار * واما الكافر فيوضع على رأسه تاج من نار ويلبس حلة من نحاس ذائب ويقلد على عنقه حبل الكبريت ويشتعل فيه النار ويغل يداه الى عنقه ويسود وجهه وتزرق عيناه فيرجع الى اخوانه فاذا رأوه فزعوا منه ونفروا عنه فلايعرفونه حتى يقول انا فلان ثم يجرونه على وجهه الى النار فهؤلاء الكفار الذين يرترن كتابهم بشمالهم فلاياخذ ونها بشمالهم ولكن ياخذ ونها من وراء ظهورهم على ماروى عنه عليه السلام ان الكافر اذا دعى للحساب باسمه فيقدم ملك من ملائكة العذاب فيشق صدره حتى يخرج يده اليسرى من وراء ظهره بين كتفيه ثم يعطى كتابه بشماله كما في دقائق الاخبار ايضاً وتمامه هناك وعن ابي هريرة رضى الله عنه عن النبي صلى الله عليه وسلم قال مابين منكبي الكافر

مسيرة ثلاثة ايام للراكب المسرع رواه البخاري ومسلم وغيرهما كما في
الترغيب والترهيب *

فصل

بعث النفوس من القبور ومن اجواف الوحوش والطيور

قال المصنف ابو حنيفة رضى الله تعالى عنه (واقر بان الله يحيى هذه النفوس بعد الموت ويبعثهم في يوم كان مقداره خمسين الف سنة للجزاء والثواب واداء الحقوق) اقول اجمع المسلمون على ان الله يحيى الابدان بعد موتها ويبعث الموتى من القبور ومن اجواف الوحوش ومن حواصل الطيور بان يجمع اجزاءهم الاصلية بعد اعادة ما فني منها بعينه ويعيد الارواح اليها وهذا هو النشر ثم يسوقهم الى الموقف وهذا هو الحشر فيجزيهم ان خيرا فخير وان شرا فشر كما في شرح بدء الامالى * قال (لقوله تعالى وان الله يبعث من في القبور)

القصاص بين الخصوم

اقول قال المصنف في الفقه الاكبر والقصاص فيما بين الخصوم بالحسنات يوم القيامة حق فان لم تكن لهم حسنات فطرح السيئات عليهم حق جائز وقال شارحه قال رسول الله صلى الله عليه وسلم من كانت له مظلمة لاخيه من عرضه او شئ فليتحلله منه اليوم قبل ان لا يكون دينار ولا درهم ان كان له عمل صالح اخذ منه بقدر مظلمته وان لم تكن له حسنات اخذ من سيئات صاحبه فحمل عليه. وقال رسول الله صلى الله عليه وسلم اتدرون من المفلس المفلس من امتي من ياتي يوم القيامة بصلاة وصيام وزكاة ويأتي قد شتم هذا وقذف هذا واكل مال هذا او سفك دم هذا فيعطى هذا من حسناته وهذا من حسناته فان فنيت قبل ان يقضى ما عليه اخذ من خطاياهم فطرحت عليه

ثم

ثم طرح في النار انتهى * روى انه يؤخذ يوم القيامة بالدانق ثواب سبعمائة صلاة بالجماعة كما في شرح منية المصلى والبحر الرائق وغيرهما والدانق وزن خمس شعيرات كما قاله الاختري وقيل وزن سدس درهم والقيراط نصف دانق *

فائده

مخلص من عليه ديون ومظالم

من عليه ديون ومظالم جهل اربابها ويئس من معرفتهم فعليه التصدق بقدرها من ماله وان استغرق جميعه وتسقط عنه المطالبة في العقبى كما في التنوير وعزاه شارحه الى المجتبى * وفي عمدة الفتاوى اذا وجد لقطة وعرفها ولم يجد صاحبها وهو محتاج فباعها وانفق على نفسه ثمنها ثم وجد مالا يجب عليه ان يتصدق بمثل ما انفق * ثم الذنوب على اوجه * منها ما يكون بينه وبين ربه كالزنا وشرب الخمر والغيبة والبهتان اذا لم يبلغ صاحبها الخبر تنفع بالتوبة اما اذا بلغه الخبر لا تنفع ما لم يجعله في حل. واما ترك الصلاة والزكاة والصوم * لا ينفع بالتوبة الا بقضاء الفوائت كذا في بحر الكلام ملخصاً *

فصل

لقاء الله تعالى لاهل الجنة حق

قال ابو حنيفة رضى الله تعالى عنه (واقر بان لقاء الله تعالى لاهل الجنة حق بلا كيفية ولا تشبيه ولا جهة) اقول لقاء الله تعالى لاهل الجنة حق يعني ان رؤية البارى عز وجل في الآخرة لاهل الجنة حق ولا يكون بينه وبين خلقه مسافة لان الله تعالى موجود ورؤية الموجود غير محال يدل عليه قوله تعالى

وجوه يومئذ ناضرة الى ربها ناظرة * وغير ذلك من الآيات والسنن *

﴿فصل﴾

قال المصنف ابو حنيفة رضى الله عنه (وشفاعة نبينا محمد صلى الله عليه وسلم حق لكل من هو من اهل الجنة وان كان صاحب كبيرة) اقول بان شفاعة نبينا عليه افضل الصلاة والسلام يوم القيامة لعصاة الامة حق كما قال تعالى عسى ان يبعثك ربك مقاما محمودا * ولقوله صلى الله عليه وسلم شفاعتى لاهل الكبائر من امتى والمراد بالكبائر هنا ماعدا الشرك لقوله تعالى ان الله لا يغفر ان يشرك به ويغفر ما دون ذلك لمن يشاء * فان قيل * انتم اثبتم الشفاعة للمؤمنين والمعتزلة يقولون مرتكب الكبيرة يخرج من الايمان واستدلوا بظاهر قول النبي صلى الله عليه وسلم لا يزنى الزانى حين يزنى وهو مؤمن * قلنا اراد به اذا استحل ذلك لما روي عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال لابي ذر الغفارى رضى الله عنه ناد في الناس من قال لا اله الا الله دخل الجنة وان زنى وان سرق كذا في بحر الكلام للعلامة سيف الحق ابى المعين النسفى وغيره * فان قيل * ظاهر الحديث يقتضى ان من قال لا اله الا الله في عمره ولو مرة واحدة يموت على الايمان قطعاً ويدخل الجنة مع ان الموت على الايمان لا يقطع به لاحد الا لمن اخبر الصادق عنه بانه يدخل الجنة * قلت * هذا الحديث وامثاله مقيد بقيد يفهم من احاديث اخر والتقدير من قال لا اله الا الله ومات على ذلك دخل الجنة *

﴿شفاعة نبينا محمد صلى الله عليه وسلم حق ولو لصاحب كبيرة﴾

فصل

﴿فصل﴾

قال المصنف ابو حنيفة رضي الله عنه (ونقر بان عائشة بعد خديجة الكبرى رضى الله عنها افضل نساء العالمين وهي ام المؤمنين ومطهرة عن الزنا وبريئة مما قال الروافض فمن شهد عليها بالزنا) اقول من افترى عليها واتهمها به (فهو ولد الزنا) اقول قال الشارح بل هو كافر لانه ينكر الآيات الدالة على براءة ساحتها رضى الله عنها وعن ابيها ومن انكر آية من القرآن فهو كافر انتهى ملخصاً *

﴿فصل﴾

قال المصنف ابو حنيفة رضى الله عنه (ونقر بان اهل الجنة في الجنة خالدون واهل النار فى النار خالدون لقوله تعالى في حق المؤمنين اولائك اصحاب الجنة هم فيها خالدون * وفى حق الكافرين اولائك اصحاب النار هم فيها خالدون) اقول ان قوله واهل الجنة في الجنة خالدون الخ اشارة الى ان العفو عن الكفر لا يجوز عقلا عندنا خلافاً للاشعري وتخليد المؤمنين فى النار وتخليد الكافرين في الجنة عنده يجوز عقلا ايضا وعندنا لا يجوز لان الحكمة تقتضى التفرقة بين المحسن والمسيء ولهذا استبعد الله التسوية بينهما لقوله تعالى ام نجعل الذين آمنوا وعملوا الصالحات كالمفسدين في الارض ام نجعل المتقين كالفجار * ام حسب الذين اجترحوا السيئات ان نجعلهم كالذين آمنوا وعملوا الصالحات سواء محياهم ومماتهم ساء ما يحكمون * كذا ذكره الشارح وادلتنا وادلتهم مبسوطة في الشرح والله اعلم *

﴿تتمة في الترغيب والترهيب وغيره﴾

﴿ام المؤمنين عائشة بعد خديجة رضى الله عنهما افضل نساء العالمين﴾ ﴿اهل الجنة واهل النار خالدون في الجنة والنار﴾

ذكر نعيم اهل الجنة

﴿الترغيب في ذكر الجنة﴾

عن ابي هريرة رضى الله عنه قال قلنايارسول الله حدثنا عن الجنة مابناؤها قال لبنة من ذهب ولبنة من فضة وحصباؤها اللؤلؤ والياقوت وملاطها المسك وترابها الزعفران من يدخلها ينعم ولا ييأس ويخلد ولا يموت لاتبلى ثيابه ولا يفنى شبابه كذا في الدر المنثور * الملاط بكسر الميم هو الذي يجعل بين لبنة الذهب والفضة ٭ وعن عبد الله بن عمر رضى الله عنهما قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم الكوثر نهر في الجنة حافتاه من ذهب ومجراه على الدر والياقوت وتربته اطيب من المسك وماؤه احلى من العسل وابيض من الثلج رواه ابن ماجة والترمذى وقال حديث حسن صحيح كذا في الترغيب والترهيب * وعن ابى سعيد رضى الله عنه قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم ان ادنى اهل الجنة منزلة الذى له ثمانون الف خادم الحديث رواه الترمذي وتمامه في الترغيب والترهيب * وفى دقائق الاخبار قال كعب سئل رسول الله صلى الله عليه وسلم عن اشجار الجنة فقال لاتيبس اغصانها ولا تسقط اوراقها ولا تفنى ارطابها * وفيه ايضا عن ابي هريرة رضى الله تعالى عنه ان في الجنة شجرة يسير الراكب في ظلها مائة عام لا يقطعها وفيه ايضا قال النبي صلى الله عليه وسلم الجنة بيضاء تتلألأ لا ينام اهلها ولاشمس فيها ولا ليل فيها ولانوم فيها لان النوم اخو الموت * وفيه ايضا ان اهل الجنة لا يبزقون ولا يتمخطون ولا يكون لهم شعر الابط والعانة الا الحاجبين وشعر الرأس والعين ثم يزدادون كل يوم جمالا وحسنا كما يزدادون فى الدنيا

هرما

هرما انتهى كلام دقائق الاخبار * وعن زيد بن ارقم رضى الله تعالى عنه قال جاء رجل من اهل الكتاب الى النبي صلى الله عليه وسلم فقال يااباالقاسم تزعم ان اهل الجنة يأكلون ويشربون قال نعم والذي نفس محمد بيده ان احدهم ليعطى قوة مائة رجل في الاكل والشرب والجماع قال فان الذي يأكل ويشرب تكون له الحاجة وليس في الجنة اذى قال فتكون حاجة احدهم رشحاً يفيض من جلودهم كرشح المسك فيضمر بطنه رواه احمد والنسائى وغيرهما كذا فى الترغيب *

ذكر جهنم اعاذنا الله منها

﴿الترهيب من ذكر جهنم اعاذنا الله منها﴾

عن عمر بن الخطاب رضى الله عنه قال جاء جبريل عليه السلام الى النبي صلى الله عليه وسلم الى ان قال فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم ياجبريل صف لى النار وانعت لى جهنم فقال جبريل عليه الصلاة والسلام ان الله تعالى امر بجهنم فاوقد عليها الف عام حتى ابيضت ثم امر فاوقد عليها الف عام حتى احمرت ثم امر فاوقد عليها الف عام حتى اسودت فهى سوداء مظلمة لايضئ شررها ولا يطفى لهبها والذى بعثك بالحق لوان قدر ثقب ابرة فتحت من جهنم لمات من في الارض كلهم ٭ وعن عبد الله بن عمر رضي الله عنهما قال لو ان رجلا من اهل النار اخرج الى الدنيا لمات اهل الدنيا من وحشة منظره ونتن ريحه ٭

ذكر دخول بعض عصاة المؤمنين النار

﴿الترهيب ايضاً من دخول بعض عصاة المؤمنين النار * اللهم اجرنا منها﴾

اذا القي عصاة المومنين في النار (١) نادوا باجمعهم لا اله الا الله فترجع عنهم

(١) هكذا في الاصل ولعله ترك اول الحديث مع سنده ويمكن ان يجعل ضميمة للحديث السابق الذي روي عن عبد الله بن عمر رضي الله عنهما ١٢ المصحح

النار فيقول مالك يانار خذيهم فتقول النار كيف آخذهم وهم يقولون لا اله الا الله فيقول مالك نعم بذلك امر رب العرش العظيم فتاخذهم منهم من تاخذه الى قدمه ومنهم من تاخذه الى ركبتيه ومنهم من تاخذه الى سرته ومنهم من تاخذه الى حلقه فاذا اقرب صوت النار الى وجوههم يقول مالك يانار لا تحرقي وجوههم فطال ما سجد واللرحمن ولا تحرقي قلوبهم فطال ما عطشوا من شدة رمضان فيقول ماشاء الله انتهى كلام دقائق الاخبار . وبعد ما انفذ الله تعالى حكمه فيهم وانتقم منهم يخرجون من النار بشفاعة محمد صلى الله عليه وسلم فاذا رأى اهل النار ان المسلمين قد خرجوا من النار قالوا ياليتنا كنا مسلمين وكنا نخرج من النار وهو قوله تعالى ربما يود الذين كفروا لو كانوا مسلمين * كما في دقائق الاخبار ثم يدخلون الجنة بمحض فضل ارحم الراحمين ويخلدون في الجنة ابدا كما ذكر *

فوائد في عجايب قدرة الله تعالى جل جلاله

فائدة

يروى في الاخبار الماثورة المشهورة ان الله تعالى لما اراد ان يخلق السموات والارض خلق جوهرة مثل السموات السبع والارضين السبع ثم نظر اليها نظرة هيبة فصارت ماء ثم نظر الى الماء فغلى وعلاه زبد ودخان فخلق من الزبد الارض ومن الدخان السماء كذا في قصص الانبياء *

فائدة

قال الربيع بن انس سماء الدنيا موج مكفوف والثانية من صخرة والثالثة

من حديد والرابعة من نحاس والخامسة من فضة والسادسة من ذهب والسابعة من ياقوتة كذا في قصص الانبياء صلوات الله عليهم اجمعين *

فائدة

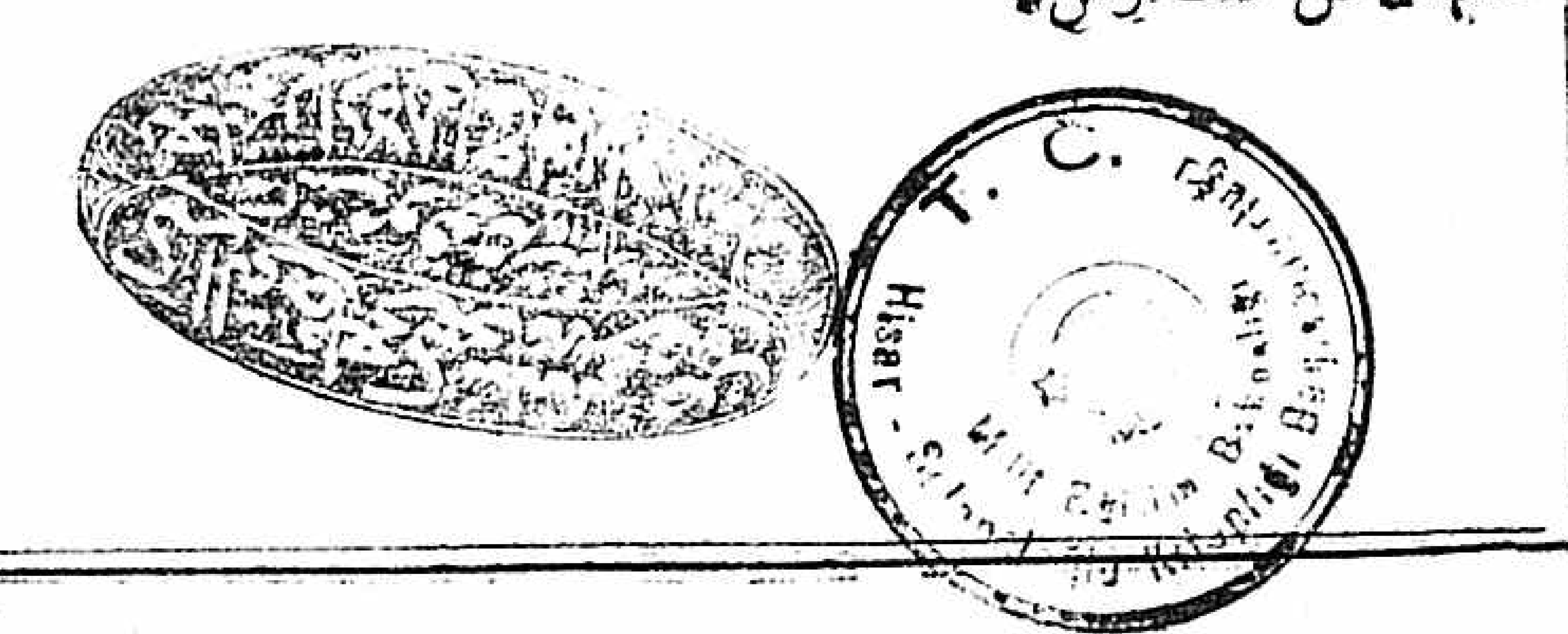
خلق الله في الارض الثالثة خلقا وجوههم مثل وجوه بني آدم وافواههم كافواه الكلاب وايديهم كايدي الانس وارجلهم كارجل البقر وآذانهم كآذان المعز واشعارهم كاصواف الضان لا يعصون الله تعالى طرفة عين ليس لهم ثواب ليلنا نهارهم ونهارنا ليلهم كذا في قصص الانبياء *

فائدة

يروى ان الملائكة قالت يارب لو ان السموات والارض حين امرتهما عصياك ما كنت صانعا بهما قال كنت آمر دابة من دوابي فتبلعهما قالوا يارب واين تلك الدابة قال في مرج من مروجي قالوا يارب واين ذلك المرج قال في علم من علومي كذا في قصص الانبياء صلوات الله تعالى وسلامه عليهم اجمعين للثعالبي والحمد لله رب العالمين *

تم الكتاب بحسن توفيق الله وتائيده فارحمنا برحمتك يا ارحم الراحمين

طبع في الهند بمطبعة دائرة المعارف النظامية في بلدة حيدرآباد الدكن صانها الله عن آفات الزمن *



﴿ ومن يؤتى الحكمة فقد اوتي خيرا كثيرا ﴾

﴿ كتاب الابانه عن اصول الديانه ﴾

لامام المتكلمين ناصر سنة سيد المرسلين والذاب عن الدين
والمصحح لعقائد المسلمين الشيخ ابي الحسن علي بن اسمعيل البصرى
الشافعى من ذرية ابي موسى الاشعرى صاحب رسول الله
صلى الله عليه وسلم واليه تنسب الطائفة الاشعرية * وقال الاستاذ
ابو اسحاق الاسفرائينى كنت في جنب الشيخ ابي الحسن الباهلى
كقطرة في البحر وسمعت الباهلى يقول كنت في جنب الاشعري
كقطرة في البحر قاله تاج السبكي في الطبقات الوسطى قال
ابن خلكان ولد الشيخ سنة سبعين او ستين ومائتين
واما وفاته قيل سنة نيف وثلاثين او اربع
وعشرين او ثلاثين وثلاثمائة بغتة
حكاه ابن الهمداني في ذيل تاريخ
الطبرى ببغداد ودفن بين
الكرخ وباب البصرة
رحمه الله تعالى *

بمطبعة مجلس دائرة المعارف النظامية الكائنة في الهند
بحيدرآباد الدكن عمرها الله الى اقصى الزمن

﴿ الطبعة الاولى ﴾

﴿بسم الله الرحمن الرحيم﴾

قال السيد الامام ابو الحسن علي بن اسمعيل الاشعرى البصرى رحمه الله الحمد لله الواحد العزيز الماجد المتفرد بالتوحيد والمتمجد بالتمجيد الذي لا تبلغه صفات العبيد * ليس له منازع ولا نديد * وهو المبدئ والمعيد * الفعال لما يريد * جل عن اتخاذ الصواحب والاولاد وتقدس عن ملابسة الاجناس والارجاس ليست له صورة تقال * ولا حد يضرب له المثال * لم يزل بصفاته اولا قديرا * ولا يزال عالما خبيرا * استوفى الاشياء علمه ونفذت فيها ارادته ولم تعزب عنه خفيات الامور * ولم تغيره سوالف صروف الدهور * ولم يلحقه في خلق شيء مما يخلق كلال ولا تعب * ولا مسه لغوب ولا نصب * خلق الاشياء بقدرته * ودبرها بمشيته * وقهرها بجبروته وذللها بعزته * فذل لعظمته المتكبرون واستكان لعز ربوبيته المتكلمون * وانقطع دون الرسوخ فى علمه العالمون

وذلت

وذلت له الرقاب * وحارت فى ملكوته فطن ذوى الالباب * وقامت بكلمته السموات السبع واستقرت الارض المهاد وثبتت الجبال الرواسي وجرت الرياح اللواقح وسار في جو السماء السحاب * وقامت على حدودها البحار * وهو الله الواحد القهار * فنحمده كما حمد نفسه وكما هو اهله ومستحقه وكما حمده الحامدون من جميع خلقه * ونستعينه استعانة من فوض امره اليه * واقر انه لا منجأ ولا ملجأ منه الا اليه * ونستغفره استغفار مقر بذنبه معترف بخطيئته * ونشهد ان لا اله الا الله وحده لا شريك له اقرارا بوحدانيته واخلاصا لربوبيته * وانه العالم بما تبطنه الضماير * وتنطوى عليه السراير * وما تخفيه النفوس وما تجن البحار * وما تواري الاسراب * وما تغيض الارحام وما تزداد وكل شيء عنده بمقدار * لا تتوارى عنه كلمة ولا تغيب عنه غائبة وما تسقط من ورقة الا يعلمها ولا حبة في ظلمات الارض ولا رطب ولا يابس الا في كتاب مبين * ويعلم ما يعمل العاملون * وما ينقلب اليه المنقلبون * ونستهديه بالهدى * ونسأله التوفيق لمجانبة الردى * ونشهد ان محمدا صلى الله عليه وسلم عبده ورسوله * ونبيه وامينه وصفيه * ارسله الى خلقه بالنور الساطع * والسراج اللامع * والحجج الظاهرة والبراهين والآيات الباهرة * والاعاجيب القاهرة فبلغ رسالة ربه ونصح لامته وجاهد في الله حق جهاده حتى تمت كلمة الله عز وجل وظهر امره وانقاد الناس للحق خاضعين حتى اتاه اليقين * لا وانيا ولا مقصرا فصلوات الله عليه من قائد الى هدى مبين * وعلى اهل بيته الطيبين * وعلى اصحابه المنتخبين * وعلى ازواجه امهات المومنين * عرفنا الله به

الشرائع والاحكام * والحلال والحرام * وبين لنا شريعة الاسلام * حتى انجلت عنا طخياء الظلم وانحسرت عنا به الشبهات * وانكشفت عنا به الغيابات * وظهرت لنا به البينات * جاءنا بكتاب عزيز لا ياتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه تنزيل من حكيم حميد جمع فيه علم الاولين والآخرين * واكمل به الفرائض والدين * فهو صراط الله المستقيم وحبله المتين * فمن تمسك به نجا ومن تخلف ضل وغوى * وفي الجهل تردى وحث الله في كتابه على التمسك بسنة رسوله عليه السلام فقال عز وجل ما آتاكم الرسول فخذوه وما نهاكم عنه فانتهوا * وقال عز وجل فليحذر الذين يخالفون عن امره ان تصيبهم فتنة او يصيبهم عذاب اليم * وقال لو ردوه الى الرسول والى اولى الامر منهم لعلمه الذين يستنبطونه منهم * وقال وما اختلفتم فيه من شئ فردوه الى الله والرسول * يقول الى كتاب الله وسنة نبيه وقال وما ينطق عن الهوى ان هو الا وحى يوحى * وقال قل ما يكون لى ان ابدله من تلقاء نفسى ان اتبع الا ما يوحى الي * وقال انما كان قول المؤمنين اذا دعوا الى الله ورسوله ليحكم بينهم ان يقولوا سمعنا واطعنا * فامرهم ان يسمعوا قوله ويطيعوا امره ويحذروا مخالفته وقال اطيعوا الله واطيعوا الرسول * فامرهم بطاعة رسوله كما امرهم بطاعته ودعاهم الى التمسك بسنة نبيه كما امرهم بالعمل بكتابه * فنبذ كثير ممن غلبت عليه شقوته واستحوذ عليهم الشيطان سنن نبي الله عليه السلام وراء ظهورهم ومالوا الى اسلاف لهم قلدوهم دينهم ودانوا بديانتهم وابطلوا سنن نبى الله عليه السلام ودفعوها وانكروها وجحدوها افتراء

منهم على الله قد ضلوا وما كانوا مهتدين * اوصيكم عباد الله بتقوى الله عز وجل واحذركم الدنيا فانها حلوة خضرة تضر اهلها وتخدع سا كنيها قال الله تعالى واضرب لهم مثل الحياة الدنيا كماء انزلناه من السماء فاختلط به نبات الارض فاصبح هشيما تذروه الرياح وكان الله على كل شئ مقتدرا * من كان فيها في خيره اعقبته بعدها غيره ومن اعطته من شرابها بطنا اعقبته من ضرابها ظهرا * غرارة غرور ما فيها فانية فان ما عليها كما حكم عليها ربها بقوله لذ يقول كل من عليها فان فاعملوا رحمكم الله للحياة الدائمة والخلود الابد فان الدنيا تنقضي عن اهلها وتبقى الاعمال قلائد في رقاب اهلها. واعلموا انكم ميتون ثم انكم من بعد موتكم الى ربكم راجعون ليجزى الذين اساؤا بما عملوا ويجزى الذين احسنوا بالحسنى فكونوا بطاعة ربكم عاملين وعما نهاكم منتهين *

باب في ابانة قول اهل الزيغ والبدعة

اما بعد فان من الزائغين عن الحق من المعتزلة واهل القدر مالت بهم اهواؤهم الى تقليد رؤسائهم ومن مضى من اسلافهم فتاولوا القرآن على آرائهم تاويلا لم ينزل الله به سلطانا ولا اوضح به برهانا ولا نقلوه عن رسول رب العالمين ولا عن السلف المتقدمين وخالفوا روايات الصحابة عليهم السلام عن نبي الله صلوات الله عليه في روية الله عز وجل بالابصار وقد جاءت في ذلك الروايات من الجهات المختلفات وتواترت بها الآثار وتتابعت بها الاخبار وانكروا شفاعة رسول الله صلى الله عليه وسلم للمذنبين

ودفعوا الروايات فى ذلك عن المتقدمين وجحدوا عذاب القبر
وان الكفار في قبورهم يعذبون وقد اجمع على ذلك الصحابة والتابعون
وتكلموا بخلق القران نظيرا لقول اخوانهم من المشركين الذين قالوا ان هذا
الا قول البشر واثبتوا ان العباد يخلقون الشر نظير القول المجوس الذين اثبتوا
خالقين احدهم يخلق الخير والآخر يخلق الشر * وزعمت القدرية ان الله
عز وجل يخلق الخير والشيطان يخلق الشر * وزعموا ان الله عز وجل يشاء
ما لا يكون ويكون ما لا يشاء خلافا لما اجمع عليه المسلمون من ان ماشاء الله كان وما
لم يشأ لم يكن وردا لقول الله عز وجل وما تشاؤن الا ان يشاء الله * فاخبرنا انا لا نشاء شيئا
الا وقد شاء الله ان نشاء ولقوله تعالى ولو شاء الله ما اقتتلوا * ولقوله تعالى
ولو شئنا لآتينا كل نفس هداها ولقوله تعالى فعال لما يريد ولقوله تعالى مخبرا عن
شعيب انه قال وما يكون لنا ان نعود فيها الا ان يشاء الله ربنا وسع ربنا كل شئ علما *
ولهذا سماهم رسول الله صلى الله عليه وسلم مجوس هذه الامة لانهم
دانوا بديانة المجوس وضاهوا اقاويلهم وزعموا ان للخير والشر خالقين كما
زعمت المجوس ذلك وانه يكون من الشر وما لا يشاء الله كما قالت المجوس
وانهم يملكون الضر والنفع لانفسهم دون الله ردا لقول الله عز وجل
لنبيه عليه السلام قل لا املك لنفسى نفعا ولا ضرا الا ماشاء الله * واعراضا
عن القرآن وعما اجمع عليه اهل الاسلام وزعموا انهم ينفردون بالقدرة
على اعمالهم دون ربهم فاثبتوا لانفسهم الغنى عن الله عز وجل ووصفوا
انفسهم بالقدرة على ما يصفون الله عز وجل بالقدرة عليه كما اثبتت المجوس

للشيطان من القدرة على الشر مالم يثبتوه لله عز وجل فكانوا مجوس هذه
الامة اذ دانوا بديانة المجوس وتمسكوا باقاويلهم ومالوا الى اضاليلهم
وقنطوا الناس من رحمة الله وأيسوهم من روحه وحكموا على العصاة بالنار
والخلود فيها خلافا لقول الله تعالى ويغفر مادون ذلك لمن يشاء * وزعموا ان من
دخل النار لا يخرج منها خلافا لما جاءت به الرواية عن رسول الله صلى الله
عليه وسلم ان الله عز وجل يخرج قوما من النار بعد ان امتحشوا فيها وصاروا
حمما ودفعوا ان يكون لله وجه مع قوله عز وجل ويبقى وجه ربك ذو الجلال
والاكرام * وانكروا ان يكون له يدان مع قوله لما خلقت بيدى * وانكروا ان
يكون له عينان مع قوله تجرى باعيننا وانكروا ان يكون لله علم مع قوله انزله
بعلمه * وانكروا ان يكون لله قوة مع قوله ذو القوة المتين * ونفوا ماروي عن
النبي صلى الله عليه وسلم ان الله عز وجل ينزل كل ليلة الى سماء الدنيا وغير
ذلك مما رواه الثقات عن رسول الله صلى الله عليه وسلم وكذلك جميع اهل
البدع من الجهمية والمرجئة والحرورية اهل الزيغ فيما ابتدعوا خالفوا
الكتاب والسنة وما كان عليه النبي عليه السلام واصحابه واجمعت
عليه الامة كفعل المعتزلة القدرية وانا ذاكر ذلك بابا بابا وشيئا شيئا
ان شاء الله وبه المعونة *

باب فى ابانة قول اهل الحق والسنة

فان قال لنا قائل قد انكرتم قول المعتزلة والقدرية والجهمية والحرورية
والرافضة والمرجئة فعرفونا قولكم الذى به تقولون وديانتكم التى بها

تدينون * قيل له * قولنا الذي نقول به وديانتنا التي ندين بها التمسك بكتاب ربنا عز وجل وبسنة نبينا عليه السلام وما روي عن الصحابة والتابعين وائمة الحديث ونحن بذلك معتصمون * وبما كان يقول به ابو عبد الله احمد بن محمد بن حنبل نضر الله وجهه ورفع درجته واجزل مثوبته قائلون ولما خالف قوله مخالفون لانه الامام الفاضل والرئيس الكامل الذي ابان الله به الحق ورفع به الضلال واوضح به المنهاج وقمع به بدع المبتدعين وزيغ الزائغين وشك الشاكين فرحمة الله عليه من امام مقدم وخليل معظم مفخم وجملة قولنا انا نقر بالله وملائكته وكتبه ورسله وبما جاؤا به من عند الله وما رواه الثقات عن رسول الله صلى الله عليه وسلم لا نرد من ذلك شيئاً وان الله عز وجل اله واحد لا اله الا هو فرد صمد لم يتخذ صاحبة ولا ولداً وان محمداً عبده ورسوله ارسله بالهدى ودين الحق * وان الجنة حق والنار حق * وان الساعة آتية لا ريب فيها وان الله يبعث من في القبور * وان الله مستو على عرشه كما قال الرحمن على العرش استوى * وان له وجهاً كما قال ويبقى وجه ربك ذو الجلال والاكرام * وان له يدين بلا كيف كما قال خلقت بيدي * وكما قال بل يداه مبسوطتان * وان له عينين بلا كيف كما قال تجري باعيننا وان من زعم ان اسماء الله غيره كان ضالاً وان لله علماً كما قال انزله بعلمه وكما قال وما تحمل من انثى ولا تضع الا بعلمه * ونثبت لله السمع والبصر ولا ننفي ذلك كما نفته المعتزلة والجهمية والخوارج * ونثبت ان لله قوة كما قال اولم يروا ان الله الذي خلقهم

هو اشد منهم قوة * ونقول ان كلام الله غير مخلوق وانه لم يخلق شيئاً الا وقد قال له كن كما قال انما قولنا لشيء اذا اردناه ان نقول له كن فيكون * وانه لا يكون في الارض شيء من خير وشر الا ما شاء الله وان الاشياء تكون بمشيئة الله عز وجل وان احداً لا يستطيع ان يفعل شيئاً قبل ان يفعله ولا يستغني عن الله ولا يقدر على الخروج من علم الله عز وجل وانه لا خالق الا الله وان اعمال العبد مخلوقة لله مقدرة كما قال خلقكم وما تعملون * وان العباد لا يقدرون ان يخلقوا شيئاً وهم يخلقون كما قال هل من خالق غير الله * وكما قال لا يخلقون شيئاً وهم يخلقون * وكما قال افمن يخلق كمن لا يخلق * وكما قال ام خلقوا من غير شيء ام هم الخالقون * وهذا في كتاب الله كثير * وان الله وفق المؤمنين لطاعته ولطف بهم ونظر اليهم واصلحهم وهداهم واضل الكافرين ولم يهدهم ولم يلطف بهم بالايات كما زعم اهل الزيغ والطغيان ولو لطف بهم واصلحهم لكانوا صالحين ولو هداهم لكانوا مهتدين وان الله يقدر ان يصلح الكافرين ويلطف بهم حتى يكونوا مؤمنين ولكنه اراد ان يكونوا كافرين كما علم وخذلهم وطبع على قلوبهم * وان الخير والشر بقضاء الله وقدره وانا نؤمن بقضاء الله وقدره خيره وشره حلوه ومره ونعلم ان ما اخطأنا لم يكن ليصيبنا وان ما اصابنا لم يكن ليخطئنا وان العباد لا يملكون لانفسهم ضراً ولا نفعاً الا باذنه كما قال عز وجل ونلجئ امورنا الى الله ونثبت الحاجة والفقر في كل وقت اليه * ونقول ان كلام الله غير مخلوق وان من قال بخلق القرآن فهو كافر * وندين بان الله تعالى يرى في الآخرة بالابصار كما يرى القمر

ليلة البدر يراه المؤمنون كما جاءت الروايات عن رسول الله صلى الله عليه وسلم ونقول ان الكافرين محجوبون عنه اذا رآه المؤمنون في الجنة كما قال عز وجل كلا انهم عن ربهم يومئذ لمحجوبون * وان موسى عليه السلام سأل الله عز وجل الرؤية في الدنيا وان الله سبحانه تجلى للجبل فجعله دكا فاعلم بذلك موسى انه لا يراه في الدنيا * وندين بان لا نكفر احدا من اهل القبلة بذنب يرتكبه كالزنا والسرقة وشرب الخمور كما دانت بذلك الخوارج وزعمت انهم كافرون * ونقول ان من عمل كبيرة من هذه الكبائر مثل الزنا والسرقة وما اشبههما مستحلا لها غير معتقد لتحريمها كان كافرا * ونقول ان الاسلام اوسع من الايمان وليس كل اسلام ايمان * وندين الله عز وجل بانه يقلب القلوب بين اصبعين من اصابع الله عز وجل وانه عز وجل يضع السموات على اصبع والارضين على اصبع كما جاءت الرواية عن رسول الله صلى الله عليه وسلم * وندين بان لا ننزل احدا من اهل التوحيد والمتمسكين بالايمان جنة ولا نارا الا من شهد له رسول الله صلى الله عليه وسلم بالجنة ونرجوا الجنة للمذنبين ونخاف عليهم ان يكونوا بالنار معذبين * ونقول ان الله عز وجل يخرج قوما من النار بعد ان امتحشوا بشفاعة رسول الله صلى الله عليه وسلم تصديقا لما جاءت به الروايات عن رسول الله صلى الله عليه وسلم * ونؤمن بعذاب القبر وبالحوض * وان الميزان حق * والصراط حق * والبعث بعد الموت حق * وان الله عز وجل يوقف العباد في الموقف ويحاسب المؤمنين * وان الايمان قول وعمل يزيد وينقص ونسلم الروايات الصحيحة عن رسول الله

صلى الله

ذكر الخلفاء الراشدين و العشرة المبشرة رضي الله عنهم اجمعين

صلى الله عليه وسلم التي رواها الثقات عدل عن عدل حتى ينتهي الى رسول الله صلى الله عليه وسلم * وندين بحب السلف الذين اختارهم الله عز وجل لصحبة نبيه عليه السلام ونثني عليهم بما اثنى الله به عليهم ونتولاهم اجمعين * ونقول ان الامام الفاضل بعد رسول الله صلى الله عليه وسلم ابو بكر الصديق رضوان الله عليه وان الله اعز به الدين واظهره على المرتدين وقدمه المسلمون بالامامة كما قدمه رسول الله صلى الله عليه وسلم للصلوة وسموه باجمعهم خليفة رسول الله صلى الله عليه وسلم ثم عمر بن الخطاب رضي الله عنه ثم عثمان بن عفان رضي الله عنه وان الذين قاتلوه قاتلوه ظلما وعدوانا ثم علي بن ابي طالب رضي الله عنه فهؤلاء الائمة بعد رسول الله صلى الله عليه وسلم وخلافتهم خلافة النبوة ونشهد بالجنة للعشرة الذين شهد لهم رسول الله صلى الله عليه وسلم بها ونتولى سائر اصحاب النبي صلى الله عليه وسلم ونكف عما شجر بينهم * وندين الله بان الائمة الاربعة خلفاء راشدون مهديون فضلا لا يوازيهم في الفضل غيرهم * ونصدق بجميع الروايات التي يثبتها اهل النقل من النزول الى السماء الدنيا وان الرب عز وجل يقول هل من سائل هل من مستغفر وسائر ما نقلوه واثبتوه خلافا لما قال اهل الزيغ والتضليل ونعول فيما اختلفنا فيه على كتاب ربنا وسنة نبينا واجماع المسلمين وما كان في معناه ولا نبتدع في دين الله ما لم يأذن لنا ولا نقول على الله ما لا نعلم ونقول ان الله عز وجل يجيء يوم القيامة كما قال وجاء ربك والملك صفا صفا * وان الله عز وجل يقرب من عباده كيف شاء كما قال ونحن اقرب اليه

من حبل الوريد ❊ وكما قال ثم دنا فتدلى فكان قاب قوسين او ادنى ومن ديننا ان نصلى الجمعة والاعياد وسائر الصلوات والجماعات خلف كل بر وغيره كما روي عن عبد الله بن عمر كان يصلى خلف الحجاج وان المسح على الخفين سنة في الحضر والسفر خلا فالقول من انكر ذلك ونرى الدعاء لائمة المسلمين بالصلاح والاقرار بامامتهم وتضليل من رأى الخروج عليهم اذا ظهر منهم ترك الاستقامة ❊ وندين بانكار الخروج بالسيف وترك القتال في الفتنة ❊ ونقر بخروج الدجال كما جاءت به الرواية عن رسول الله صلى الله عليه وسلم ❊ ونؤمن بعذاب القبر ونكير ومنكر ومساءلتهما المدفونين بقبورهم ❊ ونصدق بحديث المعراج ونصحح كثيرا من الرؤيا في المنام ونقر ان لذلك تفسيرا ❊ ونرى الصدقة عن موتى المسلمين والدعاء لهم ونؤمن بان الله ينفعهم بذلك ونصدق بان في الدنيا سحرة وسحرا وان السحر كائن موجود في الدنيا ❊ وندين بالصلوة على من مات من اهل القبلة برهم وفاجرهم وتوارثهم ❊ ونقر ان الجنة والنار مخلوقتان ❊ وان من مات وقتل فباجله مات وقتل ❊ وان الارزاق من قبل الله عز وجل يرزقها عباده حلالا وحراما ❊ وان الشيطان يوسوس الانسان ويشككه ويتخبطه خلافا لقول المعتزلة والجهمية كما قال الله عز وجل الذين ياكلون الربا لا يقومون الا كما يقوم الذي يتخبطه الشيطان من المس ❊ وكما قال من شر الوسواس الخناس الذي يوسوس في صدور الناس من الجنة والناس ❊ ونقول ان الصالحين يجوز ان يخصهم الله عز وجل بآيات يظهرها عليهم ❊ وقولنا

في اطفال المشركين ان الله يؤجج لهم في الآخرة نارا ثم يقول لهم اقتحموها كما جاءت بذلك الرواية ❊ وندين الله عز وجل بانه يعلم ما العباد عاملون والى ما هم صائرون وما كان وما يكون وما لا يكون ان لو كان كيف كان يكون وبطاعة الائمة ونصيحة المسلمين ❊ ونرى مفارقة كل داعية الى بدعة ومجانبة اهل الهوى ونحتج لما ذكرناه من قولنا وما بقي منه مما لم نذكره بابا بابا وشيئا شيئا ان شاء الله تعالى ❊

❊ باب الكلام في اثبات روية الله تعالى بالابصار في الآخرة ❊

قال الله عز وجل وجوه يومئذ ناضرة يعني مشرقة الى ربها ناظرة ❊ يعني رائية وليس يخلو النظر من وجوه نحن ذاكروها اما ان يكون الله عز وجل عنى نظر الاعتبار لقوله تعالى افلا ينظرون الى الابل كيف خلقت او يكون عنى نظر الانتظار لقوله ما ينظرون الا صيحة واحدة ❊ او يكون عنى نظر الرؤية فلا يجوز ان يكون الله عز وجل عنى نظر التفكر والاعتبار لان الآخرة ليست بدار اعتبار ولا يجوز ان يكون عنى نظر الانتظار لان النظر اذا ذكر مع ذكر الوجه فمعناه نظر العينين اللتين في الوجه كما اذا ذكر اهل اللسان نظر القلب فقالوا انظر في هذا الامر بقلبك لم يكن معناه نظر العينين ولذلك اذا ذكر النظر مع الوجه لم يكن معناه نظر الانتظار الذي بالقلب وايضا فان نظر الانتظار لا يكون في الجنة لان الانتظار معه تنغيص وتكدير واهل الجنة في ما لا عين رأت ولا اذن سمعت من العيش السليم والنعيم المقيم واذا كان هذا هكذا لم يجز ان يكونوا منتظرين لانهم كلما خطر ببالهم شيء

أثوابه مع خطوره ببالهم واذا كان ذلك كذلك فلا يجوز ان يكون الله عز وجل اراد نظر التعطف لان الخلق لا يجوز ان يتعطفوا على خالقهم واذا فسدت الاقسام الثلاثة صح القسم الرابع من اقسام النظر وهو ان معنى قوله الى ربها ناظرة انها رائية ترى ربها عز وجل ومما يبطل قول المعتزلة ان الله عز وجل اراد بقوله الى ربها ناظرة نظر الانتظار انه قال الى ربها ناظرة ونظر الانتظار لا يكون مقرونا بقوله الى لانه لا يجوز عند العرب ان يقولوا في نظر الانتظار الى الاترى ان الله عز وجل لما قال ماينظرون الاصيحة واحدة لم يقل الى اذ كان معناه الانتظار وقال عن بلقيس فناظرة بم يرجع المرسلون فلما ارادت الانتظار لم تقل الى وقال امرؤ القيس *

فانكما ان تنظراني ساعة * من الدهر تنفعني لدى ام جندب

فلما اراد الانتظار لم يقل الى فلما قال عز وجل الى ربها ناظرة علمنا انه لم يرد الانتظار وانما اراد نظر الروية ولما قرن الله النظر بذكر الوجه اراد نظر العينين اللتين في الوجه كما قال قد نرى تقلب وجهك في السماء فلنولينك * فذكر الوجه وانما اراد تقلب عينيه نحو السماء ينتظر نزول الملك عليه بصرف الله له عن قبلة بيت المقدس الى الكعبة فان قال قائل لم لا قلتم ان قوله الى ربها ناظرة انما اراد الى ثواب ربها ناظرة * قيل له ثواب الله عز وجل غيره والله تعالى قال الى ربها ناظرة ولم يقل الى غيره ناظرة والقرآن على ظاهره وليس لنا ان نزيله عن ظاهره الا لحجة والا فهو على ظاهره الاترى ان الله عز وجل لما قال صلوا لي واعبدوني لم يجز ان

يقول قائل انه اراد غيره ويزيل الكلام عن ظاهره فلذلك لما قال الى ربها ناظرة لم يجز لنا ان نزيل القرآن عن ظاهره بغير حجة * ثم يقال للمعتزلة ان جاز لكم ان تزعموا ان قول الله عز وجل الى ربها ناظرة انما اراد به انها الى غيره ناظرة فلم لا جاز لغيركم ان يقول ان قول الله عز وجل لا تدركه الابصار اراد بها لا تدرك غيره ولم يرد انها لا تدركه وهذا ما لا يقدرون على الفرق فيه (ودليل آخر) ومما يدل على ان الله تعالى يرى بالابصار قول موسى رب ارني انظر اليك ولا يجوز ان يكون موسى عليه السلام قد البسه الله تعالى جلباب النبيين وعصمه بما عصم به المرسلين فسأل ربه ما يستحيل عليه واذا لم يجز ذلك على موسى فقد علمنا انه لم يسأل ربه مستحيلا وان الروية جائزة على ربنا عز وجل ولو كانت الروية مستحيلة على ربنا كما زعمت المعتزلة ولم يعلم ذلك موسى عليه السلام وعلموا هم لكانوا على قولهم اعلم بالله من موسى عليه السلام وهذا ما لا يدعيه مسلم * فان قال قائل * الستم تعلمون حكم الله في الظهار اليوم ولم يكن نبي الله عليه السلام يعلم ذلك قبل ان ينزل * قيل له * لم يكن يعلم نبي الله صلى الله عليه وسلم ذلك قبل ان يلزم الله العباد حكم الظهار فلما لزمهم الحكم به اعلم نبيه قبلهم ثم اعلم نبي الله عباد الله ذلك ولم يأت عليه وقت لزمه حكمه فلم يعلم عليه السلام وانتم زعمتم ان موسى عليه السلام كان قد لزمه ان يعلم حكم الروية وانها مستحيلة عليه واذا لم يعلم ذلك وقت لزمه علمه علمتموه انتم الآن لزمكم بجهلكم انكم بما لزمكم العلم به الآن اعلم من موسى عليه السلام بما لزمه العلم

به وهذا الخروج عن دين المسلمين (ودليل آخر) ومما يدل على جواز رؤية الله تعالى بالابصار قول الله تعالى لموسى فان استقر مكانه فسوف تراني* فلما كان الله عز وجل قادرا على ان يجعل الجبل مستقرا كان قادرا على الامر الذي لو فعله لرآه موسى فدل ذلك على ان الله تعالى قادر على ان يرى عباده نفسه وانه جائز رؤيته* فان قال فلم لا قلتم ان قول الله تعالى فان استقر مكانه فسوف تراني تبعيد الرؤية *قيل له لو اراد الله عز وجل تبعيد الرؤية لقرن الكلام بما يستحيل وقوعه ولم يقرنه بما يجوز وقوعه فلما قرنه باستقرار الجبل وذلك امر مقدور لله سبحانه دل ذلك على انه جائز ان يرى الله عز وجل الا ترى ان الخنساء لما ارادت تبعيد صلحها لمن كان حربا لاخيها قرنت الكلام بمستحيل فقالت

شعر

ولا اصالح قوما كنت حربهم * حتى تعود بياضا حلكة القار

والله عز وجل انما خاطب العرب بلغتها ولا نجده مفهوما في كلامها ومعقولا في خطابها فلما قرن الرؤية بامر مقدور وجائز علمنا ان رؤية الله بالابصار جائزة غير مستحيلة (ودليل آخر) قال عز وجل للذين احسنوا الحسنى وزيادة* قال اهل التأويل النظر الى الله عز وجل ولم ينعم الله عز وجل اهل جنانه بافضل من نظرهم اليه ورؤيتهم له وقال عز وجل ولدينا مزيد* قيل النظر الى الله عز وجل وقال تحيتهم يوم يلقونه سلام* واذا لقيه المؤمنون رأوه وقال الله كلا انهم عن ربهم يومئذ لمحجوبون* فحجبهم عن رؤيته ولا يحجب عنها المؤمنين (سؤال) فان قال قائل فما معنى قوله لا تدركه

الابصار* قيل له يحتمل ان يكون لا تدركه في الدنيا وتدركه في الآخرة لان رؤية الله تعالى افضل اللذات وافضل اللذات يكون في افضل الدارين ويحتمل ان يكون الله عز وجل اراد بقوله لا تدركه الابصار يعني لا تدركه ابصار الكافرين المكذبين وذلك ان كتاب الله يصدق بعضه بعضا فلما قال في آية ان الوجوه تنظر اليه يوم القيامة وقال في آية اخرى ان الابصار لا تدركه علمنا انه انما اراد ابصار الكفار لا تدركه (مسئلة والجواب عنها) فان قال قائل قد استكبر الله سؤال السائلين له ان يرى بالابصار فقال يسألك اهل الكتاب ان تنزل عليهم كتابا من السماء فقد سألوا موسى اكبر من ذلك فقالوا ارنا الله جهرة* فيقال لهم ان بني اسرائيل سألوا رؤية الله عز وجل على طريق الانكار لنبوة موسى وترك الايمان به حتى نرى الله لانهم قالوا لن نؤمن لك حتى نرى الله جهرة* فلما سألوه الرؤية على طريق ترك الايمان بموسى عليه السلام حتى يريهم الله نفسه استعظم الله سؤالهم من غير ان تكون الرؤية مستحيلة عليه كما استعظم الله سؤال اهل الكتاب ان ينزل عليهم كتابا من السماء من غير ان يكون ذلك مستحيلا ولكن لانهم ابوا ان يؤمنوا بنبي الله حتى ينزل عليهم من السماء كتابا* (دليل آخر) ومما يدل على رؤية الله عز وجل بالابصار ما روته الجماعات من الجهات المختلفات عن رسول الله صلى الله عليه وسلم انه قال ترون ربكم كما ترون القمر ليلة البدر لا تضارون في رؤيته* والرؤية اذا اطلقت اطلاقا ومثلت برؤية العيان لم يكن معناها الا الرؤية العيان وروايت الرؤية عن رسول الله صلى الله عليه وسلم من طرق مختلفة عدة

مسئلة والجواب عنها

دليل آخر

رواتها اكثر من عدة خبر الرجم ومن عدة من روى ان النبي صلى الله عليه وآله وسلم قال لا وصية لوارث * ومن عدة رواة المسح على الخفين ومن عدة رواة قول رسول الله صلى الله عليه وسلم لا تنكح المرأة على عمتها ولا خالتها ، واذا كان الرجم وما ذكرناه سنناعند المعتزلة كانت الرؤية اولى ان تكون سنة لكثرة رواتها ونقلتها يرويها خاف (١) عن الحديث الا حجة فيه لانه انما سأل النبي صلى الله عليه وسلم عن روية الله عز وجل في الدنيا وقيل له هل رايت ربك فقال نور اني اراه * لان العين لا تدرك في الدنيا الانوار المخلوقة على حقائقها الا ان الانسان لوحدق بنظره الى عين الشمس فادام النظر الى عينها لذهب اكثر نور بصره فاذا كان الله عز وجل حكم في الدنيا بان لا تقوم العين بالنظر الى عين الشمس فاحرى ان لا تثبت البصر للنظر الى الله عز وجل في الدنيا الا ان يقويه الله عز وجل فرؤية الله سبحانه في الدنيا قد اختلف فيها وقد روي عن اصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم ان الله عز وجل تراه العيون في الآخرة ، وماروي عن احد منهم ان الله عز وجل لا تراه العيون في الآخرة فلما كانوا على هذا مجمعين وبه قائلين وان كانوا في روهته في الدنيا مختلفين ثبتت الروية في الآخرة اجماعا وان كانت في الدنيا مختلفا فيها ونحن انما قصدنا الى اثبات روية الله في الآخرة على ان هذه الرواية على المعتزلة لا لهم لانهم ينكرون ان الله نور في الحقيقة فاذا احتجوا بخبرهم له تاركون وعنه منحرفون كانوا محجوجين ، (دليل آخر) ومما يدل على رؤية الله عز وجل بالابصار انه ليس موجود الا وجائز

(١) هنا نقص في العبارة فليحرر ١٢

ان يرينا الله عز وجل وانما لا يجوز ان يرى المعدوم فلما كان الله عز وجل موجودا مثبتا كان غير مستحيل ان يرينا نفسه عز وجل وانما اراد من نفى روية الله عز وجل بالابصار التعطيل فلم يمكنهم ان يظهروا التعطيل صراحا فاظهروا ما يؤول بهم الى التعطيل والجحود تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا * (دليل آخر) ومما يدل على روية الله سبحانه بالابصار ان الله عز وجل يرى الاشياء واذا كان للاشياء رائيا فلا يرى الاشياء من لا يرى نفسه واذا كان لنفسه رائيا فجائز ان يرينا نفسه وذلك ان من لا يعلم نفسه لا يعلم شيأ فلما كان الله عز وجل عالما بالاشياء كان عالما بنفسه فكذلك من لا يرى نفسه لا يرى الاشياء فلما كان الله عز وجل رائيا للاشياء كان رائيا لنفسه واذا كان رائيا لها فجائز ان يرينا نفسه كما انه لما كان عالما بنفسه جاز ان يعلمناها وقد قال الله تعالى انني معكما اسمع وارى * فاخبر انه سمع كلامهما ورآهما ومن زعم ان الله عز وجل لا يجوز ان يرى بالابصار يلزمه ان لا يجوز ان يكون الله عز وجل رائيا ولا عالما ولا قادرا لان العالم القادر الرائي جائز ان يرى * فان قال قائل ، قول النبي صلى الله عليه وسلم ترون ربكم يعني تعلمون ربكم اضطرارا * قيل له * ان النبي صلى الله عليه وسلم قال لاصحابه هذا على البشارة فقال فكيف بكم اذا رايتم الله عز وجل ولا يجوز ان يبشرهم بامر يشركهم فيه الكفار على ان النبي صلى الله عليه وسلم قال ترون ربكم وليس يعني روية دون روية بل ذلك عام في روية العين وروية القلب * (دليل آخر) ان المسلمين اتفقوا على ان الجنة فيها ، لا عين رأت ولا اذن سمعت ولا خطر على قلب بشر من العيش السليم والنعيم المقيم وليس

نعيم في الجنة افضل من رؤية الله عز وجل بالابصار واكثر من عبد الله
عز وجل عبده للنظر الى وجهه فاذا لم يكن بعد رؤية الله افضل من رؤية
نبيه صلى الله عليه وسلم وكانت رؤية نبي الله افضل لذات الجنة كانت
رؤية الله عز وجل افضل من رؤية نبيه عليه السلام واذا كان ذلك
كذلك لم يحرم الله انبياءه المرسلين وملائكته المقربين وجماعة المؤمنين
والصديقين النظر الى وجهه عز وجل وذلك ان الرؤية لا تؤثر في المرئي
لان رؤية الرائي تقوم به فاذا كان هذا هكذا وكانت الرؤية غير مؤثرة
في المرئي لم توجب تشبيها ولا انقلابا عن حقيقة ولم يستحل على الله عز وجل
ان يرى عباده المؤمنين نفسه في جنانه *

باب في الرؤية

احتجت المعتزلة في ان الله عز وجل لا يرى بالابصار بقوله عز وجل لا تدركه
الابصار وهو يدرك الابصار * قالوا فلما عطف الله عز وجل بقوله وهو يدرك
الابصار على قوله لا تدركه الابصار وكان قوله وهو يدرك الابصار
على العموم انه يدركها في الدنيا والاخرة وانه يراها في الدنيا والاخرة كان
قوله لا تدركه الابصار دليلا على انها لا تراه الابصار في الدنيا والاخرة
وكان في عموم قوله وهو يدرك الابصار لان احد الكلامين معطوف
على الآخر * قيل لهم * فيجب اذا كان عموم القولين واحدا وكانت الابصار
ابصار العيون وابصار القلوب لان الله عز وجل قال فانها لا تعمى الابصار
ولكن تعمى القلوب التي في الصدور * وقال اولي الايدي والابصار * اي

فهي

فهي بالابصار فاراد ابصار القلوب وهي التي يقصد بها المؤمنون
الكافرين ويقول اهل اللغة فلان بصير بصناعته يريدون بصير العلم
ويقولون قد ابصرته بقلبي كما يقولون قد ابصرته بعيني فاذا كان
البصر بصر العيون وبصر القلوب ثم اوجبوا علينا ان يكون قوله لا تدركه
الابصار في العموم كقوله وهو يدرك الابصار لان احد الكلامين معطوف
على الآخر وجب عليهم بحجتهم ان الله عز وجل لا يدرك بابصار العيون
ولا بابصار القلوب لان قوله لا تدركه الابصار في العموم كقوله وهو يدرك
الابصار واذا لم يكن عندهم هكذا فقد وجب ان يكون قوله لا تدركه
الابصار اخص من قوله وهو يدرك الابصار وانتقض احتجاجهم * وقيل *
لهم انكم زعمتم انه لو كان قوله لا تدركه الابصار خاصا في وقت دون
وقت لكان قوله وهو يدرك الابصار خاصا في وقت دون وقت وكان
قوله ليس كمثله شيء وقوله لا تأخذه سنة ولا نوم * وقوله لا يظلم الناس
شيئا في وقت دون وقت فان جعلتم قوله لا تدركه الابصار خاصا رجع
احتجاجكم عليكم * وقيل لكم * اذا كان قوله لا تدركه الابصار خاصا ولم يجب
خصوص هذه الآيات فلم انكرتم ان يكون قوله عز وجل لا تدركه
الابصار انما اراد في الدنيا دون الآخرة كما ان قوله لا تدركه الابصار
اراد بعض الابصار دون بعض ولا يوجب ذلك تخصيص هذه الآيات
التي عارضتمونا بها * فان قالوا * قوله لا تدركه الابصار يوجب انه لا يدرك
بها في الدنيا والآخرة وليس ينفي ذلك ان نراه بقلوبنا ونبصره بها

ولا ندركه بها * قيل لهم فما انكرتم ان يكون لا ندركه بابصار العيون ولا يوجب اذا لم ندركه بها ان لا نراه بها فرؤيتناله بالعيون وابصارنا له بانها ليس بادراك له بها كما ان ابصارناله بالقلوب ورؤيتناله بها ليس بادراك له * فان قالوا رؤية البصر هي ادراك البصر * قيل لهم ما الفرق بينكم وبين من قال ان رؤية القلب وابصاره هو ادراكه واحاطته فاذا كان علم القلب بالله عز وجل وابصار القلب له رؤيته اياه ليس باحاطة ولا ادراك فما انكرتم ان تكون رؤية العيون وابصارها لله عز وجل ليس باحاطة ولا ادراك (جواب) ويقال لهم اذا كان قول الله عز وجل لا تدركه الابصار في العموم كقوله وهو يدرك الابصار لان احد الكلامين معطوف على الاخر فخبرونا اليس الابصار والعيون لا تدركه رؤية ولا لمساً ولا ذوقاً ولا على وجه من الوجوه فمن قولهم نعم فيقال لهم اخبرونا عن قوله عز وجل وهو يدرك الابصار اتزعمون انه يدركها لمساً وذوقاً بان يلمسها فمن قولهم لا فيقال لهم فقد انتقض قولكم ان قوله وهو يدرك الابصار في العموم كقوله لا تدركه الابصار * (سوال) ان قال قائل منهم ان البصر في الحقيقة هو بصر العين لا بصر القلب * قيل له ولم زعمت هذا وقد سمى اهل اللغة بصر القلب بصراً كما سموا بصر العين بصرا وان جاز لك ماقلته جاز لغيركم ان يزعم ان البصر في الحقيقة هو بصر القلب دون العين واذا لم يجز هذا فقد وجب ان البصر بصر العين وبصر القلب (جواب) ويقال لهم حدثونا عن قول الله عز وجل وهو يدرك الابصار ما معناه فان قالوا معنى

يدرك الابصار انه يعلمها * قيل لهم واذا كان احد الكلامين معطوفا على الآخر وكان قوله عز وجل وهو يدرك الابصار معناه يعلمها فقد وجب ان يكون قوله لا تدركه الابصار لا تعلمه وهذا نفي للعلم لا لرؤية الابصار * فان قالوا معنى قوله وهو يدرك الابصار انه يراها رؤية ليس معناها العلم * قيل لهم فالابصار التي في العيون يجوز ان ترى فان قالوا نعم ينقضوا قولهم انا لا نرى بالبصر الا من جنس ما يرى الساعة فان جاز ان يرى الله وكل ما ليس من جنس المرئيات وهو الابصار في العين فلم يجوز ان يرى نفسه وان لم يكن من جنس المرئيات ولم لا يجوز ان يرينا نفسه وان لم يكن من جنس المرئيات * ويقال لهم حدثونا اذا رأينا شيئا فبصرناه او انما يراه الرائي دون البصر فمن قولهم انه محال ان يرى البصر الذى في العين فيقال لهم الآية تنفي ان تراه الابصار ولا تنفي ان يراه المبصرون وانما قال الله عز وجل لا تدركه الابصار فهذا لا يدل على ان المبصرين لا يرونه على ظاهر الآية *

باب الكلام في ان القرآن كلام الله غير مخلوق

باب الكلام في ان القرآن كلام الله غير مخلوق

ان سأل سائل عن الدليل على ان القرآن كلام الله غير مخلوق * قيل له الدليل على ذلك قوله عز وجل ومن آياته ان تقوم السماء والارض بامره وامر الله هو كلامه وقوله فلما امرها بالقيام فقامتا لا يهوي ان كان قيامها بامره وقال عز وجل الا له الخلق والامر * فالخلق جميع ما خلق داخل فيه لان الكلام اذا كان لفظه عاما فحقيقته انه عام ولا يجوز لنا ان نزيل الكلام عن

حقيقته بغير حجة و لا برهان فلما قال الا له الخلق كان هذا في جميع الخلق و لما قال و الامر ذكر امرا غير جميع الخلق فدل ما وصفنا على ان امر الله غير مخلوق * فان قال قائل * اليس قد قال الله تعالى من كان عدوا لله و ملائكته و رسله و جبريل و ميكال * قيل له * نحن نخص القرآن بالاجماع و بالدليل فيما ذكر الله عز و جل نفسه و ملائكته ولم يدخل في ذكر الملائكة جبريل و ميكال و ان كانا من الملائكة ذكرهما بعد ذلك كانه قال الملائكة لا جبريل و ميكال ثم ذكرهما بعد ذكر الملائكة فقال و جبريل و ميكال و لما قال الا له الخلق و الامر * و لم يخص قوله الخلق دليل كان قوله الا له الخلق في جمع الخلق ثم قال بعد ذكره الخلق و الامر فابان الامر من الخلق و امر الله كلامه و هذا يوجب ان كلام الله غير مخلوق و قال عز و جل لله الامر من قبل و من بعد * يعني من قبل ان يخلق الخلق و من بعد ذلك و هذا يوجب ان لامر غير مخلوق * (دليل آخر) و مما يدل من كتاب الله على ان كلامه غير مخلوق قوله عز و جل انما قولنا لشيء اذا اردناه ان نقول له كن فيكون * فلو كان القرآن مخلوقا لوجب ان يكون مقولا له كن فيكون و لو كان الله عز وجل قائلا للقول كن كان للقول قولا وهذا يوجب احد امرين * اما ان يؤول الامر الى ان قول الله غير مخلوق او يكون كل قول واقع بقول لا الى غاية وذلك محال و اذا استحال ذلك صح و ثبت ان لله عز و جل قولا غير مخلوق *

(سؤال) فان قال قائل * معنى قول الله ان يقول له كن فيكون انما يكونه فيكون * قيل * الظاهر ان يقول له و لا يجوز ان يكون قول الله للاشياء كلها

كوني هو الاشياء لان هذا يوجب ان تكون الاشياء كلها كلام الله عز وجل و من قال ذلك اعظم الفرية لانه يلزمه ان يكون كل شيء في العالم من انسان و فرس و حمار و غير ذلك كلام الله و في هذا ما فيه * فلما استحال ذلك صح ان قول الله للاشياء كوني غيرها و اذا كان غير المخلوقات فقد خرج كلام الله عز و جل عن ان يكون مخلوقا و يلزم من اثبت كلام الله مخلوقا ان يثبت الله غير متكلم و لا قائل و ذلك فاسد كما يفسد ان يكون علم الله مخلوقا و ان يكون الله غير عالم فلما كان الله عز و جل لم يزل عالما اذ لم يجز ان يكون لم يزل بخلاف العلم موصوفا استحال ان يكون لم يزل بخلاف العلم موصوفا لان خلاف الكلام الذي لا يكون معه كلام سكوت او آفة كما ان خلاف العلم الذي لا يكون معه علم جهل او شك او آفة و يستحيل ان يوصف ربنا عز وجل بخلاف العلم ولذلك يستحيل ان يوصف بخلاف الكلام من السكوت و الآفات فوجب لذلك ان يكون لم يزل متكلما كما وجب ان يكون لم يزل عالما (دليل آخر) و قال الله عز وجل قل لو كان البحر مدادا لكلمات ربي لنفد البحر قبل ان تنفد كلمات ربي * فلو كانت البحار مدادا كتبت لنفدت البحار و تكسرت الاقلام و لم يلحق الفناء كلمات ربي كما لا يلحق الفناء علم الله عز و جل و من فني كلامه لحقته الآفات وجرى عليه السكوت فلما لم يجز ذلك على ربنا عز و جل صح انه لم يزل متكلما لانه لو لم يكن متكلما وجب السكوت و الآفات و تعالى ربنا عن قول الجهمية علوا كبيرا *

فصل زعمت الجهمية كما زعمت النصارى

فصل

وزعمت الجهمية كما زعمت النصارى لان النصارى زعمت ان كلمة الله حواها بطن مريم وزادت الجهمية عليهم فزعمت ان كلام الله مخلوق حل في شجرة كانت الشجرة حاوية له فلزمهم ان يكون الشجرة بذلك الكلام متكلما ووجب عليهم ان مخلوقا من المخلوقين كلم موسى وان الشجرة قالت ياموسى انى انا الله لا اله الا انا فاعبدنى فلو كان كلام الله مخلوقا في شجرة لكان المخلوق قال ياموسى انى انا الله لا اله الا انا فاعبدنى وقد قال الله عز وجل ولكن حق القول منى لاملأن جهنم من الجنة والناس اجمعين وكلام الله عز وجل من الله لايجوز ان يكون كلامه الذى هو منه مخلوقا فى شجرة مخلوقة كما لايجوز ان يكون علمه الذى هو منه مخلوقا فى غيره تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا (جواب)

جواب

ويقال لهم كما لايجوز ان يخلق الله عز وجل ارادته في بعض المخلوقات كذلك لايجوز ان يخلق كلامه في بعض المخلوقات ولو كانت ارادة الله مخلوقة في بعض المخلوقات لكان ذلك المخلوق هو المريد لها وذلك يستحيل وكذلك يستحيل ان يخلق الله كلامه في مخلوق لان هذا يوجب ان ذلك المخلوق متكلم له ويستحيل ان يكون كلام الله عز وجل كلاما لمخلوق (دليل آخر) ومما يبطل قولهم ان الله عز وجل قال مخبرا عن المشركين انهم قالوا ان هذا الا قول البشر * يعنى القرآن فمن زعم ان القرآن مخلوق فقد جعله قولا للبشر وهذا ما انكر الله على المشركين وايضا فلو لم يكن الله متكلما حتى خلق الخلق ثم تكلم بعد ذلك لكانت الاشياء قد كانت لا عن امره ولا عن قوله ولم يكن قائلا لها كونى وهذا رد

دليل آخر

القرآن والخروج عما عليه جمهور اهل الاسلام *

فصل في بيان بطلان قول الجهمية

فصل

واعلموا رحمكم الله ان قول الجهمية ان كلام الله مخلوق يلزمهم به ان يكون الله عز وجل لم يزل كالاصنام التى لاينطق ولايتكلم لو كان لم يزل غير متكلم لان الله عز وجل يخبر عن ابراهيم عليه السلام انه قال لقومه لما قالوا له من فعل هذا بآلهتنا يا ابراهيم قال بل فعله كبيرهم هذا فاسألوهم ان كانوا ينطقون ٥ فاحتج عليهم بان الاصنام اذ لم تكن ناطقة متكلمة لم تكن آلهة وان الاله لا يكون غير ناطق ولا متكلم فلما كانت الاصنام التى لا تستحيل ان يحييها الله وينطقها لاتكون آلهة فكيف يجوز ان يكون من يستحيل عليه الكلام فى قدمه الها تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا ٥ واذا لم يجز ان يكون الله سبحانه في قدمه بمرتبة دون مرتبة الاصنام التى لاتنطق فقد وجب ان يكون لم يزل متكلما (دليل آخر) وقد قال الله تعالى مخبرا عن نفسه انه يقول لمن الملك اليوم * وجاءت الرواية انه يقول هذا القول فلا يرد عليه احد شيئا فيقول لله الواحد القهار * فاذا كان عز وجل قائلا مع فناء الاشياء اذ لا انسان ولا ملك ولا حي ولا جان ولا شجر ولا مدر فقد صح ان كلام الله عز وجل خارج عن الخلق لانه يوجد ولا شئ من المخلوقات موجود (دليل آخر) وقد قال الله عز وجل وكلم الله موسى تكليما * والتكليم هو المشافهة بالكلام ولا يجوز ان يكون كلام المتكلم حالا في غيره مخلوقا في شئ سواه كما لا يجوز ذلك في العلم (دليل آخر) وقال الله عز وجل قل هو الله احد الله الصمد لم يلد ولم يولد ولم يكن له

(دليل آخر)

(دليل آخر)

كفوا احد، فكيف يكون القرآن مخلوقا واسم الله في القرآن هذا يوجب ان يكون اسماء الله مخلوقة ولو كانت اسماؤه مخلوقة لكانت وحدانيته مخلوقة وكذلك علمه وقدرته تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا. (دليل آخر) وقد قال الله تعالى تبارك اسم ربك* ولا يقال للمخلوق تبارك فدل هذا على ان اسماء الله غير مخلوقة وقال ويبقى وجه ربك* فكما لا يجوز ان يكون وجه ربنا مخلوقا فكذلك لا يكون اسماؤه مخلوقة (دليل آخر) وقد قال الله عز وجل شهد الله انه لا اله الا هو والملائكة واولوا العلم قائما بالقسط* ولا بد ان يكون شهد بهذه الشهادة وسمعها من نفسه لانه ان كان سمعها من مخلوق فليست شهادة له واذا كانت شهادة له وقد شهد بها فلا يخلوا ان يكون شهد بها قبل كون المخلوقات او بعد كون المخلوقات فان كان شهد بها بعد كون المخلوقات فلم تتسق شهادته لنفسه بالهية الخالق وكيف يكون ذلك كذلك وهذا يوجب ان التوحيد لم يكن فشهد به شاهدا قبل الخلق ولو استحالت الشهادة بالوحدانية قبل كون الخلق لاستحال اثبات التوحيد ووجوده وان يكون واحدا قبل الخلق لان ما تستحيل الشهادة عليه فمستحيل وان كانت شهادته لنفسه بالتوحيد قبل الخلق فقد بطل ان يكون كلام الله عز وجل مخلوقا لان كلامه شهادته (دليل آخر) ومما يدل على بطلان قول الجهمية وان القرآن كلام الله غير مخلوق ان اسماء الله من القرآن وقد قال عز وجل سبح اسم ربك الاعلى الذي خلق فسوى* ولا يجوز ان يكون اسم ربك الاعلى الذي خلق فسوى مخلوقا كما لا يجوز ان يكون جد ربنا مخلوقا قال الله في سورة الجن تعالى جد

ربنا وكما لا يجوز ان يكون عظمته مخلوقة كذلك لا يجوز ان يكون كلامه مخلوقا* (دليل آخر) وقد قال الله عز وجل وما كان لبشر ان يكلمه الله الا وحيا او من وراء حجاب او يرسل رسولا فيوحي باذنه ما يشاء* فلو كان كلام الله لا يوجد الا مخلوقا في شيء مخلوق لم يكن لاشتراط هذه الوجوه معنى لان الكلام قد سمعه جميع الخلق ووجدوه بزعم الجهمية مخلوقا في غير الله عز وجل وهذا يوجب اسقاط مرتبة النبيين صلوات الله عليهم ويجب عليهم اذا زعموا ان كلام الله لموسى خلقه في شجرة ان يكون من سمع كلام الله عز وجل من ملك او من نبي اتى به من عند الله افضل مرتبة في سماع الكلام من موسى لانهم سمعوه من نبي ولم يسمعه موسى من الله عز وجل وانما سمعه من شجرة وان يزعموا ان اليهودي اذا سمع كلام الله من نبي عليه السلام افضل مرتبة في هذا المعنى من موسى بن عمران لان اليهودي سمعه من نبي من انبياء الله وموسى سمعه مخلوقا في شجرة ولو كان مخلوقا في شجرة لم يكن مكلما لموسى من وراء حجاب لان من حضر الشجرة من الجن والانس قد سمعوا الكلام من ذلك المكان وكان سبيل موسى وغيره في ذلك سواء في انه ليس كلام الله له من وراء حجاب* (جواب) ثم يقال لهم اذا زعمتم ان معنى ان الله عز وجل كلم موسى انه خلق كلاما كلمه به وقد خلق الله عندكم في الذراع كلاما لان الذراع قالت لرسول الله صلى الله عليه وسلم لا تأكلني فاني مسمومة* فلزمكم ان ذلك الكلام الذي سمع النبي عليه السلام كلام الله عز وجل فان استحال ان يكون الله تكلم بذلك الكلام المخلوق فما انكرتم من

انه مستحيل ان يخلق الله عز وجل كلامه في شجرة لان كلام المخلوق لايكون كلاما فان كان كلام الله وكان معنى ان الله تكلم عندكم انه خلق الكلام فيلزمكم ان يكون الله متكلما بالكلام الذى خلقه فى الذراع * فان اجابوا الى ذلك قيل لهم * فالله عز وجل على قولكم هو القائل لا تاكلنى فانى مسمومة تعالى الله عن قولكم وافترائكم عليه علوا كبيرا * وان قالوا * لا يجوز ان يكون كلام الله مخلوقا فى ذراع * قيل لهم * ولذلك لا يجوز ان يكون كلام الله مخلوقا في شجرة * (جواب) ثم يسئلون عن الكلام الذي انطق الله به الذئب لما اخبر عن نبوة النبي صلى الله عليه وسلم فيقال لهم اذا كان الله عز وجل يتكلم بكلام يخلقه في غيره فما انكرتم ان يكون الكلام الذي سمعه من الذئب كلاما لله ويكون اعجازه يدل على انه كلام الله وفي هذا مايجب عليهم ان الذئب لم يتكلم به وانه كلام الله عز وجل لان كون الكلام من الذئب معجز كما ان كونه من الشجرة معجز فان كان الذئب متكلما بذلك الكلام المفعول فما انكرتم ان الشجرة متكلمة بالكلام ان كان خلق في شجرة وان يكون المخلوق قال ياموسى انى انا الله عز وجل تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا * (جواب) ثم يقال لهم اذا كان كلام الله عزوجل مخلوقا فى غيره عندكم فما يؤمنكم ان يكون كل كلام تسمعونه مخلوقا في شئ وهو حق ان يكون كلام الله عزوجل * فان قالوا * لا تكون الشجرة متكلمة لان المتكلم لايكون الا حيا * قيل لهم * ولا يجوز خلق الكلام في شجرة لان من خلق الكلام فيه لايكون الا حيا فان جاز ان يخلق الكلام فيما ليس بحي فلم لا يجوز ان يتكلم من ليس بحي * ويقال لهم الا قلتم انه يقول من ليس بحي لانه

عز وجل

عزوجل اخبر ان السموات والارض قالتا اتينا طائعين (جواب) ثم يقال لهم اليس قد قال الله عز وجل لابليس وان عليك لعنتى الى يوم الدين * فلا بد من نعم يقال لهم فاذا كان كلام الله مخلوقا وكانت المخلوقات فانيات فيلزمكم اذا افنى الله عز وجل الاشياء ان تكون اللعنة على ابليس قد فنيت فيكون ابليس غير ملعون وهذا ترك دين المسلمين ورد لقول الله عز وجل وان عليك لعنتى الى يوم الدين * واذا كانت اللعنة باقية على ابليس الى يوم الدين وهو يوم الجزاء وهو يوم القيامة لان الله عز وجل قال مالك يوم الدين * يعنى يوم الجزاء ثم هى ابدا في النار واللعنة كلام الله وهو قوله عليك لعنتى فقد وجب ان يكون كلام الله عز وجل لا يجوز عليه الفناء * وانه غير مخلوق لان المخلوقات يجوز عليها العدم فاذا لم يجز ذلك على كلام الله عز وجل فهو غير مخلوق (الرد على الجهمية) ثم يقال لهم اذا كان غضب الله غير مخلوق وكذلك رضاه وسخطه فلم لا قلتم ان كلامه غير مخلوق ومن زعم ان غضب الله مخلوق لزمه ان غضب الله وسخطه على الكافرين يفنى وان رضاه عن الملائكة والنبيين يفنى حتى لايكون راضيا عن اوليائه ولا ساخطا على اعدائه وهذا الخروج عن الاسلام * ويقال خبرونا عن قول الله عز وجل انما قولنا لشئ اذا اردناه ان نقول له كن فيكون * اتزعمون ان قوله للشئ كن مخلوق مراد لله * فان قالوا لا * قيل لهم * فما انكرتم ان يكون كلام الله الذي هو القرآن غير مخلوق كما زعمتم ان قول الله للشئ كن غير مخلوق وان زعموا ان قول الله للشئ كن مخلوق * قيل لهم فان زعمتم انه مخلوق مراد فقال

قال الله عز وجل انما قولنا لشيء اذا اردناه ان نقول له كن فيكون * فيلزمكم ان
قوله للشيء كن قد قال له كن وفي هذا اما يجب احد امرين اما ان يكون
قول الله لغيره كن غير مخلوق او يكون لكل قول قول لا الى غاية وذلك
محال * فان قالوا ان لله قولا غير مخلوق * قيل لهم * فما انكرتم ان تكون ارادة الله
للايمان غير مخلوقة * ثم يقال لهم * ما العلة لما قلتم ان قول الله للشيء كن غير
مخلوق فان قالوا لان القول لا يقال له كن فيقال لهم والقرآن غير مخلوق
لانه قول الله والله لا يقول لقوله كن (الرد على الجهمية) ويقال لهم اليس
لم يزل الله عالما باوليائه واعدائه فلا بد من نعم * قيل لهم فهل تقولون انه لم يزل
مريدا للتفرقة بين اوليائه واعدائه * فان قالوا نعم * قيل لهم فاذا كانت ارادة الله
لم تزل فهي غير مخلوقة واذا كانت ارادته غير مخلوقة فلم لا قلتم ان كلامه
غير مخلوق * فان قالوا لا * نقول لم يزل مريدا للتفريق بين اوليائه واعدائه زعموا
ان الله لا يريد التفريق بين اوليائه واعدائه ونسبوه سبحانه الى النقص
تعالى عن قول القدرية علوا كبيرا (جواب) ويقال لهم ان الشيء المخلوق اما ان يكون
بدا من الابد ان شخصا من الاشخاص او يكون نعتا من نعوت الاشخاص فلا يجوز
ان يكون كلام الله شخصا لان الاشخاص يجوز عليها الاكل والشرب والنكاح
ولا يجوز ذلك على كلام الله عز وجل ولا يجوز ان يكون كلام الله نعتا لشخص
مخلوق لان النعوت لا تبقى طرفة عين لانها لا تحتمل البقاء وهذا يوجب
ان يكون كلام الله قد فنى ومضى فلما لم يجز ان يكون شخصا ولا نعتا لشخص
لم يجز ان يكون مخلوقا على ان الاشخاص يجوز ان تموت فمن اثبت كلام الله

(الرد على الجهمية)

(جواب)

شخصا مخلوقا لزمه ان يجوز الموت على كلام الله عز وجل وذلك مما لا يجوز
وايضا فلا يجوز ان يكون كلام الله مخلوقا في شخص مخلوق كما لا يجوز ان
يكون نعتا لشخص مخلوق ولو كان مخلوقا في شخص ككلام الانسان
مفعولا فيه كان لا يمكن التفريق بين كلام الله وكلام الخلق اذا كانا مخلوقين
في شخص مخلوق كما لا يجوز ان يكون علمه مخلوقا في شخص مخلوق
* جواب * ويقال لهم ايضا لو كان كلام الله مخلوقا لكان جسما او نعتا لجسم
ولو كان جسما لجاز ان يكون متكلما والله قادر على قلبها وفي هذا ما يلزمهم
ويجب عليهم ان يجوزوا ان يقلب الله القرآن انسانا او جنيا او شيطانا
تعالى الله عز وجل ان يكون كلامه كذلك ولو كان نعتا لجسم كالنعوت
فانه قادر ان يجعلها اجساما لكان يجب على الجهمية ان يجوزوا ان يجعل الله
القرآن جسما متجسدا يأكل ويشرب وان يجعله انسانا ويميته وهذا
مالا يجوز على كلامه عز وجل *

باب ما ذكر من الرواية في القرآن

(مسئلة) قال ابو بكر اثبت ابو العباس بن عبد العظيم العنبري ابا عبد الله
فسأل العباس بن عبد العظيم ابا عبد الله احمد بن حنبل فقال له قوم هاهنا قد
حدثوا يقولون القرآن لا مخلوق ولا غير مخلوق هؤلاء اضر من الجهمية
على الناس ويلكم فان لم تقولوا ليس بمخلوق فقولوا مخلوق قال ابو عبد الله
هؤلاء قوم سوء فقال العباس ما تقول يا ابا عبد الله فقال الذي اعتقد
واذهب اليه ولا شك فيه ان القرآن غير مخلوق ثم قال سبحان الله ومن

(باب ما ذكر من الرواية في القرآن)

شك في هذا ثم تكلم ابو عبد الله مستعظما للشك في ذلك فقال سبحان الله افي هذا شك قال الله تبارك و تعالى الا له الخلق و الامر و قال تعالى الرحمن علم القرآن خلق الانسان * ففرق بين الانسان و بين القرآن ، فقال علم خلق فجعل يعيدها علم خلق اى فرق بينهما قال ابو عبد الله القرآن من علم الله الا تراه يقول علم القرآن و القرآن فيه اسماء الله عز و جل اى شئ يقولون الا يقولون ان اسماء الله غير مخلوقة لم يزل الله قديرا عليما عزيزا حكيما سميعا بصيرا لسنا نشك ان اسماء الله عز و جل غير مخلوقة لسنا نشك ان علم الله غير مخلوق فالقرآن من علم الله و فيه اسماء الله فلا نشك انه غير مخلوق و هو كلام الله عز و جل و لم يزل الله به متكلما ثم قال و اى كفر اكفر من هذا و اي كفر اشر من هذا اذا زعموا ان القرآن مخلوق فقد زعموا ان اسماء الله مخلوقة و ان علم الله مخلوق و لكن الناس يتهاونون بهذا و يقولون انما يقولون القرآن مخلوق و يتهاونون و يظنون انه هين و لا يدرون ما فيه و هو الكفر و انا اكره ان ابوح بهذا لكل احد و هم يسئلون و انا اكره الكلام في هذا فبلغني انهم يدعون اني امسك فقلت له فمن قال القرآن مخلوق و لا يقولون ان اسماء الله مخلوقة و لا علمه لم يزد على هذا اقول هو كافر فقال هكذا هو عندنا ثم قال ابو عبد الله نحن نحتاج ان نشك في هذا القرآن عندنا فيه اسماء الله و هو من علم الله فمن قال انه مخلوق فهو عندنا كافر فجعلت اردد عليه فقال لى العباس و هو يسمع سبحان الله اما يكفيك دون هذا فقال ابو عبد الله بلى و ذكر الحسين بن عبد الاول قال

سمعت

سمعت وكيعا يقول من قال القرآن مخلوق فهو مرتد يستتاب فان تاب و الا قتل * و ذكر محمد بن الصباح البزار قال علي بن الحسين بن سفيان قال سمعت ابن المبارك يقول انا نستطيع ان نحكي كلام اليهود و النصارى و لا نستطيع ان نحكي كلام الجهمية قال محمد تقول نخاف ان نكفر و لا نعلم * و ذكر هارون بن اسحاق الهمداني عن ابي نعيم عن سليمان بن عيسى القاري عن سفيان الثوري قال لى حماد بن ابي سليمان بلغ ابا حنيفة المشرك اني منه بريء قال سليمان ثم قال سفيان لانه كان يقول القرآن مخلوق ، و ذكر سفيان بن وكيع قال سمعت عمر بن حماد بن ابي حنيفة قال اخبرني ابي قال الكلام الذي استتاب فيه ابن ابي ليلى ابا حنيفة هو قوله القرآن مخلوق قال فتاب منه و طاف به في الخلق قال ابى فقلت له كيف صرت الى هذا قال خفت و الله ان يقدم ني فاعطيته التقية * و ذكر هارون بن اسحاق قال سمعت اسمعيل بن ابي الحكم يذكر عن عمر بن عبيد الطنافسي ان حمادا يعني ابن ابي سليمان بعث الى ابي حنيفة اني بريء مما تقول الا ان تتوب و كان عنده ابن ابي عنبة قال فقال اخبرني جارك ان ابا حنيفة دعاه الى ما استتيب منه بعد ما استتيب * و ذكر عن ابي يوسف قال ناظرت ابا حنيفة شهرين حتى رجع عن خلق القرآن (١) * وقال سليمان بن حرب القرآن غير مخلوق و اخبر

(١) * قلت ، بنحو هذه الروايات الواهيات المقطوعات التي مع كونها مفتريات مقطوعات لا يقدح في مثل ابي حنيفة الامام المقدام باطباق اعلام الانام لا والله تعالى لا يكون ذلك ابدا وانظر من هذا المحل المنور * كتاب

به من كتاب الله تعالى قال الله عز وجل لا يكلمهم الله ولا ينظر اليهم * وكلام الله ونظره واحد يعني غير مخلوق * وذكر حسين بن عبد الاول قال محمد ابن الحسين ابي يزيد الهمداني عن عمرو بن قيس عن ابي قيس الملائي عن عطية عن ابي سعيد الخدري قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم فضل كلام الله عز وجل على سائر الكلام كفضل الله على خلقه * فهذا يثبت ان القرآن كلام الله عز وجل وما كان كلام الله لم يكن خلقا له وقد بين الله ان القرآن كلامه بقوله عز وجل حتى يسمع كلام الله * ودل على ذلك في مواضع من كتابه وقد قال الله عز وجل مخبرا ان الله كلم موسى تكليما * وروى وكيع عن الاعمش عن خيثمة عن عدى بن حاتم قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم ما منكم من احد الا سيكلمه ربه ليس بينه وبينه ترجمان

الفقه الاكبر عن اهل البيت الاطهر * يظهر عليك كل ما يخفى لديك ولا يزلن لك الاقدام في هذا المقام ثم رأيت ان اذكر ذلك هنالك قال البيهقي في الصفات وقرأت في كتاب ابي عبد الله محمد بن محمد بن يوسف بن ابراهيم الدقاق بروايته عن القاسم بن ابي صالح الهمداني عن محمد بن ابي ايوب الرازى قال سمعت محمد بن سعيد بن سابق يقول سألت ابا يوسف فقلت أكان ابو حنيفة يقول القرآن مخلوق فقال معاذ الله ولا انا اقوله فقلت أكان يرى رأى جهم فقال معاذ الله ولا انا اراه * قال البيهقي رواته ثقات * وروى البيهقي عن الحارث بن ادريس سمعت محمد بن الحسن الفقيه يقول من قال القرآن مخلوق فلا نصلي خلفه * وروى البيهقي من جهة

الحاكم

ومما يبين ان الله عز وجل متكلم وان له كلاما ما رواه عفان قال حماد ابن سلمه عن الاشعث الحراني عن شهر بن حوشب قال فضل كلام الله عز وجل على سائر الكلام كفضل الله على خلقه * وروى يعلى بن المنهال السعدى قال اسحاق بن سليمان الرازي قال الجراح بن الضحاك الكندي عن علقمة بن مرثد عن ابي عبد الرحمن السلمي عن عثمان بن عفان رضي الله عنه قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم افضلكم من تعلم القرآن وعلمه وقال ان فضل القرآن على سائر الكلام كفضل الله على خلقه وذلك انه منه * وذكر سنيد بن داود قال ابو سفيان عن معمر عن قتادة قوله تعالى ولو ان ما في الارض من شجرة اقلام والبحر يمده من بعده سبعة ابحر ما نفدت كلمات الله الآية وذكر هرون بن معروف قال جرير بن منصور عن هلال بن يساف عن فروة بن نوفل

الحاكم عن ابي يوسف كلمت ابا حنيفة سنة جرداء في ان القرآن مخلوق ام لا فاتفق رأيه ورأيي على ان من قال القرآن مخلوق فهو كافر * رواته كلهم ثقات * قلت * انما كان المناظرة الى السنة للتكفير دون التنفير وقال ابن عبد البر في * كتاب الانتقاء في مناقب الثلاثة الفقهاء * حدثنا الحكم بن المنذر بن سعد قال ثنا ابو يعقوب يوسف بن احمد بن يوسف * قال وحدثنا ابو حامد ثنا صالح بن احمد بن يعقوب قال سمعت ابي يقول سئل ابو مقاتل حفص بن سلم وانا حاضر عن خلق القرآن فقال القرآن كلام الله غير مخلوق ومن قال غير هذا فهو كافر فقال له ابنه سلم يا ابت هل تخبر عن ابي حنيفة في هذا بشيء فقال نعم كان ابو حنيفة على هذا

قال كنت جارا لخباب بن الارت فقال لى ياهذا تقرب الى الله عزوجل بما استطعت وان يتقرب الى الله بشئ احب اليه من كلامه * وروى عن ابن عباس في قوله عزوجل قرآنا عربيا غيرذى عوج قال غير مخلوق * وذكر الليث بن يحيى قال حدثني ابراهيم بن الاشعث قال سمعت مؤمل بن اسمعيل عن الثورى قال من زعم ان القرآن مخلوق فقد كفر * وصحت الرواية عن جعفر بن محمد ان القرآن لاخالق ولامخلوق * وروى ذلك عن عمه زيد بن علي وعن جده علي بن الحسين * ومن قال ان القرآن غير مخلوق وان من قال بخلقه كافر من العلماء وحملة الاثار ونقلة الاخبار لايحصون كثرة منهم الحمادان والثوري وعبد العزيز بن ابي سلمة ومالك بن

عهدى به ما علمت منه غير هذا ولو علمت منه غير هذا لم اصحبه * قلت * في هذا كله ابطال لما عزا بعض المحدثين الى ابي حنيفة ومحمد بن الحسن من القول بخلق القرآن وكل ماروى عن ابي حنيفة من هذا القبيل فينبغي ان يحمل على انه كان يقول ان قراءتنا القرآن وكتابتنا له مخلوقة كما افاد في «الفقه الاكبر» ففهم بعض الناس من كلامه ان اصل القرآن الذى هو صفة الله تعالى مخلوق عنده او شدد عليه المشددون ومنعوه من هذا اللفظ سدا للباب وكذا على محمد كما شدد بعضهم على البخارى في قوله لفظى بالقران مخلوق ١٢ هذا ما كتبه على هذا المقام افاضل المحدث الاوحد العلامة الفهامة المولوى حسن الزمان محمد الحيدرابادى ادام الله فيوضه ومن اراد البسط فلينظر ضميمة هذا الكتاب التى

الفت

انس والشافعي واصحابه والليث بن سعد وسفيان بن عيينة وهشام وعيسى ابن يونس وحفص بن غياث وسعد بن عامر وعبد الرحمن بن مهدي وابوبكر بن عياش ووكيع وابو عاصم النبيل ويعلى بن عبيد ومحمد بن يوسف وبشر بن المفضل وعبد الله بن داود وسلام بن ابي مطيع وابن المبارك وعلي بن عاصم واحمد بن يونس وابو نعيم وقبيصة بن عقبة وسليمان ابن داود وابو عبيد القاسم بن سلام ويزيد بن هارون وغيرهم ولو تتبعنا ذكر من يقول بذلك لاطال الكلام بذكرهم وفيما ذكرنا من ذلك مقنع والحمد لله رب العالمين وقد احتججنا لصحة قولنا ان القران غير مخلوق من كتاب الله عزوجل وما تضمنه من البرهان واوضحه من البيان ولم نجد احدا ممن تحمل

الفت وطبعت مستقلة للكلام على روايات هذا الباب وناهيك في علو شان الامام الاعظم ما خصه الله به من الدرجة العالية في الاجتهاد في الفقه حتى قال الامام الشافعى رحمه الله الناس في الفقه عيال على ابي حنيفة ولقد اكثر الثناء عليه امام المحدثين المتقدمين عبد الله بن المبارك رحمه الله وامثاله ونظراؤه كما هو مبسوط في الكتب حتى في كتب العلماء الشافعية كتهذيب الكمال للحافظ المزى والتذهيب وتذكرة الحفاظ للذهبي وتهذيب التهذيب للحافظ ابن حجر العسقلانى وغيرها فلا يغرنك هذه الروايات الضعيفة الواهية بعدما ثبت خلافها من الروايات الصحيحة التى رواها الحافظ البيهقى مع كونه مخالفا للحنفية فان الاعتبار للصحيح الاكثر والله اعلم ١٢ كتبه الحسن بن احمد النعماني عفا الله عنه وعن اسلافه

عنه الآثار وتنقل عنه الاخبار ويأتم به المؤتمون من اهل العلم يقول بخلق
القرآن وانما قال ذلك رعاع الناس وجهال من جهالهم لا موقع لقولهم
والحجاج الذي قدمناه في ذلك يأتي على كثير من قولهم ودفع باطلهم
والحمد لله على قوة الحق حمدا كثيرا ه

﴿باب الكلام على من وقف في القرآن وقال لا اقول انه مخلوق ولا اقول انه غير مخلوق﴾

﴿باب الكلام على من وقف في القرآن وقال لا اقول انه مخلوق ولا غير مخلوق﴾

(جواب) يقال لهم لم زعمتم ذلك وقلتموه * فان قالوا * قلنا ذلك لان الله
لم يقل في كتابه انه مخلوق ولا قاله رسول الله ولا اجمع المسلمون عليه
ولم يقل في كتابه انه غير مخلوق ولا قال ذلك رسوله ولا اجمع عليه المسلمون
فوقفنا لذلك ولم نقل انه مخلوق ولا انه غير مخلوق * يقال لهم فهل قال الله
عز وجل لكم في كتابه قفوا فيه ولا تقولوا غير مخلوق وقال لكم رسول الله
صلى الله عليه وسلم توقفوا عن ان تقولوا انه غير مخلوق وهل اجمع المسلمون
على التوقف عن القول انه غير مخلوق * فان قالوا نعم بهتوا * وان قالوا لا قيل
لهم فلا تقفوا عن ان تقولوا غير مخلوق بمثل الحجة التي بها الزمتم انفسكم
التوقف * ثم يقال لهم * ولم ابيتم ان يكون في كتاب الله مايدل على ان
القرآن غير مخلوق * فان قالوا لم نجده * قيل لهم ولم زعمتم انكم اذا لم تجدوه
في القرآن فليس موجودا فيه ثم انا نوجدهم ذلك ونتلوا عليهم الايات التي
احتججنا بها في كتابنا هذا واسندللنا على ان القرآن غير مخلوق كقوله
عز وجل الا له الخلق والامر * وكقوله انما قولنا لشيء اذا اردناه ان نقول له

كن

كن فيكون * وكقوله قل لو كان البحر مدادا لكلمات ربي * وسائر ما احتججنا
في ذلك من اي القرآن ويقال لهم يلزمكم ان تقفوا في كل ما اختلف الناس
فيه ولا تقدموا في ذلك على قول فان جاز لكم ان تقولوا ببعض تأويل المسلمين
اذا دل على صحته دليل فلم لا قلتم ان القرآن غير مخلوق بالحجج التي ذكرناها
في كتابنا هذا قبل هذا الموضع * (سوال) * فان قال قائل * حدثونا اتقولون ان (سوال)
كلام الله في اللوح المحفوظ * قيل له * كذلك نقول لان الله عز وجل قال بل
هو قرآن مجيد في لوح محفوظ * فالقرآن في اللوح المحفوظ وهو في صدور الذين
اوتوا العلم قال الله عز وجل بل هو آيات بينات في صدور الذين اوتوا
العلم * وهو متلو بالالسنة قال الله تعالى لا تحرك به لسانك * والقرآن مكتوب
في مصاحفنا في الحقيقة محفوظ في صدورنا في الحقيقة متلو بالسنتنا في الحقيقة
مسموع لنا في الحقيقة كما قال عز وجل فاجره حتى يسمع كلام الله * (سوال) فان ﴿سوال﴾
قال * حدثونا عن اللفظ بالقرآن كيف تقولون فيه * قيل له * القرآن يقرأ في
الحقيقة ويتلى ولا يجوز ان يقال يلفظ لان القائل لا يجوز له ان يقول انه
كلام ملفوظ به لان العرب اذا قال قائلهم لفظت باللقمة من فمي معناه رميت
بها وكلام الله عز وجل لا يقال يلفظ به وانما يقال يقرأ ويتلى ويكتب ويحفظ
وانما قال قوم لفظنا بالقرآن ليثبتوا انه مخلوق ويزينوا بدعتهم وقولهم بخلقه
فدلسوا كفرهم على من لم يقف على معناهم فلما وقفنا على معناهم انكرنا قولهم
ولا يجوز ان يقال ان شيئا من القرآن مخلوق لان القرآن بكماله غير مخلوق
(سوال) ان قال قائل * اليس قد قال الله تعالى ما يأتيهم من ذكر من ربهم (سوال)

محدث الا استمعوه وهم يلعبون * قيل * له الذكر الذى عناه الله عزوجل ليس هو القرآن بل هو كلام الرسول عليه السلام ووعظه اياهم وقد قال الله تعالى لنبيه وذكر فان الذكرى تنفع المؤمنين * وقد قال الله تعالى ذكرا رسولا * فسمى الرسول ذكرا والرسول محدث وايضا فان الله عزوجل قال ما ياتيهم من ذكر من ربهم محدث الا استمعوه وهم يلعبون * فخبر انهم لا ياتيهم ذكر محدث الا استمعوه وهم يلعبون ولم يقل لا ياتيهم ذكر الا كان محدثا واذا لم يقل هذا لم يوجب ان يكون القرآن محدثا ولو قال قائل ما ياتيهم رجل من التميميين يدعوهم الى الحق الا اعرضوا عنه لم يوجب هذا القول انه لا ياتيهم رجل الا كان تميميا فكذلك القول فيما سألونا عنه *

(سوال) وان سألونا عن قول الله عزوجل قرآنا عربيا * قيل لهم الله عزوجل انزله وليس مخلوقا * فان قالوا فقد قال الله انا انزلنا الحديد فيه باس شديد والحديد مخلوق * قيل لهم الحديد جسم موات وليس يجب اذا كان القرآن منزلا ان يكون جسما مواتا ولذلك لا يجب اذا كان القرآن منزلا ان يكون مخلوقا وان كان الحديد مخلوقا * (جواب) ويقال لهم قد امرنا الله عزوجل ان نستعيذ به وهو غير مخلوق وامر ان نستعيذ بكلمات الله التامات واذا لم نؤمر ان نستعيذ بمخلوق من المخلوقات وامرنا ان نستعيذ بكلام الله فقد وجب ان كلام الله غير مخلوق *

باب ذكر الاستواء على العرش

ان قال قائل * ما تقولون في الاستواء * قيل له نقول ان الله عزوجل مستو

على

على عرشه كما قال الرحمن على العرش استوى وقد قال الله عزوجل اليه يصعد الكلم الطيب * وقال بل رفعه الله اليه * وقال عزوجل يدبر الامر من السماء الى الارض ثم يعرج اليه * وقال حكاية عن فرعون يا هامان ابن لى صرحا لعلى ابلغ الاسباب اسباب السموات فاطلع الى اله موسى وانى لاظنه كاذبا * كذب موسى عليه السلام في قوله ان الله عزوجل فوق السموات وقال عزوجل أأمنتم من في السماء ان يخسف بكم الارض * فالسموات فوقها العرش فلما كان العرش فوق السموات قال أأمنتم من في السماء لانه مستو على العرش الذى فوق السموات وكل ما علا فهو سماء فالعرش اعلى السموات وليس اذا قال أأمنتم من في السماء يعنى جميع السموات السماء وانما اراد العرش الذى هو اعلى السموات الا ترى ان الله عزوجل ذكر السموات فقال وجعل القمر فيهن نورا * ولم يرد ان القمر يملأهن جميعا وانه فيهن جميعا ورأينا المسلمين جميعا يرفعون ايديهم اذا دعوا نحو السماء لان الله عزوجل مستو على العرش الذى هو فوق السموات فلولا ان الله عزوجل على العرش لم يرفعوا ايديهم نحو العرش كما لا يحطونها اذا دعوا الى الارض *

(سوال) وقد قال قائلون من المعتزلة والجهمية والحرورية ان قول الله عزوجل الرحمن على العرش استوى انه استولى وملك وقهر وان الله عزوجل في كل مكان وجحدوا ان يكون الله عزوجل على عرشه كما قال اهل الحق وذهبوا في الاستواء الى القدرة ولو كان هذا كما ذكروه كان لا فرق بين العرش والارض فالله سبحانه قادر عليها وعلى الحشوش وعلى كل ما في العالم فلو كان الله مستويا على العرش بمعنى الاستيلاء *

و هوعز وجل مستول على الاشياء كلها لكان مستويا على العرش وعلى الارض و على السماء و على الحشوش و الا فر اد لانه قاد ر على الاشياء مستول عليها واذا كان قاد را على الاشياء كلها و لم يجز عند احد من المسلمين ان يقول ان الله عز و جل مستو على الحشوش و الا خلية لم يجز ان يكون الاستواء على العرش الاستيلاء الذى هو عام في الا شياء كلها و وجب ان يكون معناه استواء يختص العرش د و ن الاشياء كلها * و ز عمت المعتزلة و الحرو رية و الجهمية ان الله عز و جل في كل مكان فلزمهم انه في بطن مريم و في الحشو ش والاخلية و هذا خلاف الدين تعالى الله عن قولهم * (جواب) و يقال لهم اذا لم يكن مستويا على العرش بمعنى يختص العرش دو ن غيره كما قال ذ الك اهل العلم و نقلة الا ثار و حملة الاخبار و كان الله عز و جل في كل مكان فهو تحت الارض التى السماء فوقها و اذ ا كان تحت الارض والارض فوقه و السماء فوق الارض وفي هذا ما يلزمكم ان تقولوا ان الله تحت التحت و الاشياء فوقه وانه فوق الفوق والاشياء تحته و في هذا ما يجب انه تحت ما هو فوقه وفوق ما هو تحته وهذا المحال المتناقض تعالى الله عن افترائكم عليه علوا كبيرا * (د ليل آخر) * ومما يؤكد ان الله عز و جل مستو على عرشه د و ن الا شياء كلها ما نقله اهل الر واية عن رسول الله صلى الله عليه وسلم روى عفان عن حماد بن سلمة قال ثنا عمر و بن دينار عن نافع بن جبير عن ابيه ان النبي صلى الله عليه وسلم قال ينزل الله عز و جل كل ليلة الى السماء الد نيا فيقول هل من سائل فاعطيه هل من مستغفر فاغفر له حتى يطلع الفجر * و ر و ى عبد الله بن بكر قال ثنا هشام بن ابي عبد الله

عن

عن يحيى بن ابي كثير عن ابي جعفر انه سمع ابا جعفر انه سمع ابا هر يرة قال قال ر سول الله صلى الله عليه و سلم اذا بقي ثلث الليل ينزل الله تبارك وتعالى فيقول من ذا الذي يد عوني فاستجيب له من ذا الذى يستكشف الضر فاكشفه عنه من ذ ا الذ ى يستر ز قني فار ز قه حتى ينفجر الفجر * ور و ى عبد الله بن بكر السهمي قال ثنا هشام بن ابي عبد الله عن يحيى بن ابي كثير عن هلا ل ابن ابي ميمونة قال ثنا عطاء بن يسار ان ر فا عة الجهني حد ثه قال قفلنا مع ر سول الله صلى الله عليه و سلم حتى اذ ا كنا بالكد يد او قال بقد يد فحمد الله و اثنى عليه ثم قا ل اذا مضى ثلث الليل او قال ثلثا الليل نز ل الله عز و جل الى السماء فيقول من ذ ا الذ ى يد عوني استجب له من ذ ا الذ ى يستغفر نى اغفر له من ذ ا الذ ي يسألني اعطه حتى ينفجر الفجر * (د ليل آخر) و قال الله عز و جل يخافون ر بهم من فوقهم * و قال تعرج الملا ئكة والر وح اليه * وقال ثم استوى الى السماء و هي د خان * و قال ثم استوى على العرش فاسئل به خبيرا و قال ثم استوى على العرش ما لكم من د و نه من و لى و لا شفيع * فكل ذ لك يد ل على انه تعالى في السماء مستو على عرشه و السماء باجماع الناس ليست الا رض فد ل على ان الله تعا لى منفر د بو حد انيته مستو على عرشه * (د ليل آخر) و قال جل وعز و جاء ر بك والملك صفا صفا * وقال هل ينظرو ن الا ان يأتيهم الله في ظلل من الغمام * و قال ثم د نا فتد لى فكان قاب قوسين او اد نى فاو حى الى عبد ه ما او حى ما كذ ب الفوا د ما رأى افتما ر و نه على ما ير ى الى قوله لقد رأى من آيات ر به الكبر ى * و قال عز و جل لعيسى ابن

مريم عليه السلام انى متوفيك و رافعك الي* وقال وما قتلوه يقينا بل رفعه الله اليه * واجمعت الامة على ان الله عز وجل رفع عيسى الى السماء ومن دعاء اهل الاسلام جميعاً اذا هم رغبوا الى الله عز وجل في الامر النازل بهم يقولون جميعا ياساكن العرش ومن خلقهم جميعا لا والذى احتجب بسبع سموات (دليل آخر) وقال الله عز وجل وما كان لبشر ان يكلمه الله الا وحيا او من وراء حجاب او يرسل رسولا فيوحى باذنه مايشاء. وقد خصت الآية البشر دون غيرهم ممن ليس من جنس البشر ولو كانت الآية عامة للبشر وغيرهم كان ابعد من الشبهة وادخال الشك على من يسمع الآية ان يقول ما كان لاحد ان يكلمه الله الا وحيا او من وراء حجاب او يرسل رسولا فيرتفع الشك والحيرة من ان يقول ما كان لجنس من الاجناس ان اكلمه الا وحيا او من وراء حجاب او ارسل رسولا وتنزل اجناسا لم يعمهم بالآية فدل ما ذكرنا على انه خص البشر دون غيرهم*

(دليل آخر) وقال عز وجل ثم ردوا الى الله مولاهم الحق* وقال ولو ترى اذ وقفوا على ربهم* وقال ولو ترى اذ المجرمون ناكسوا رؤسهم عند ربهم* وقال عز وجل وعرضوا على ربك صفا* كل ذلك يدل على انه ليس في خلقه ولا خلقه فيه وانه مستو على عرشه وتعالى عما يقولو الظالمون علوا كبيرا* فلم يثبتوا لهم فى وصفهم حقيقة ولا اوجبوا لهم الذين يثبتون له بذكرهم اياه وحدانية اذ كل كلامهم يؤل الى التعطيل وجميع اوصافهم تدل على النفي تريدون بذلك زعموا التنزيه ونفى التشبيه فنعوذ بالله من تنزيه يوجب

النبي

(دليل آخر) (دليل آخر)

النفي او التعطيل* (دليل آخر)* قال الله عز وجل الله نور السموات والارض* فسمى نفسه نورا والنور عند الامة لا يخلو من ان يكون احد معنيين اما ان يكون نورا يسمع او نورا يرى فمن زعم ان الله يسمع ولا يرى فقد اخطأ في نفيه رؤية ربه وتكذيبه بكتابه وقول نبيه صلى الله عليه وسلم وروت العلماء عن عبد الله بن عباس انه قال تفكروا في خلق الله عز وجل ولا تفكروا فى الله عز وجل فان بين كرسيه الى السماء الف عام والله عز وجل فوق ذلك (دليل آخر) وروت العلماء عن النبى صلى الله عليه وسلم انه قال ان العبد لا تزول قدماه من بين يدى الله عز وجل حتى يسأله عن عمله* وروت العلماء ان رجلا اتى النبي صلى الله عليه وسلم بامة سوداء فقال يارسول الله انى اريد ان اعتقها في كفارة فهل يجوز عتقها فقال لها النبي صلى الله عليه وسلم اين الله قالت في السماء قال فمن انا قالت انت رسول الله فقال النبى صلى الله عليه وسلم اعتقها فانها مؤمنة* وهذا يدل على ان الله عز وجل على عرشه فوق السماء*

باب الكلام في الوجه والعينين والبصر واليدين

قال الله تبارك وتعالى كل شئ هالك الا وجهه* وقال عز وجل ويبقى وجه ربك ذو الجلال والاكرام* فاخبر ان له وجها لا يفنى ولا يلحقه الهلاك وقال عز وجل تجرى باعيننا* وقال واصنع الفلك باعيننا ووحينا فاخبر عز وجل ان له وجها وعينا لا يكيف ولا يحد وقال عز وجل فاصبر لحكم ربك فانك باعيننا. وقال ولتصنع على عينى* وقال وكان الله عز وجل سميعا

(دليل آخر) (دليل آخر) (باب الكلام في الوجه والعينين والبصر واليدين)

بصيرا * و قال لموسى وهارون انني معكما اسمع وارى * فاخبر عن سمعه و بصره و رؤيته و نفت الجهمية ان يكون لله وجه كما قال و ابطلوا ان يكون له سمع و بصر و عين و وافقوا النصارى لان النصارى لم تثبت الله سميعا بصيرا الا على معنى انه عالم و كذلك قالت الجهمية ففي الحقيقة قول الجهمية انهم قالوا نقول ان الله عالم ولا نقول سميع بصير على غير معنى عالم و كذلك قول النصارى *

و قالت الجهمية ان الله لا علم له و لا قدرة ولا سمع له و لا بصر و انما قصدوا الى تعطيل التوحيد و التكذيب باسماء الله عز و جل فاعطوا ذلك لفظا ولم يحصلوا قولا في المعنى و لولا انهم خافوا السيف لافصحوا بان الله غير سميع و لا بصير و لا عالم و لكن خوف السيف منعهم من اظهار زندقتهم * و زعم شيخ منهم مقدم فيهم ان علم الله هو الله و ان الله عز و جل علم فنفى العلم من حيث اوهم انه اثبته حتى الزم ان يقول يا علم اغفر لى اذ كان علم الله عنده هو الله و كان الله على قياسه علما و قدرة تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا *

قال ابو الحسن علي بن اسمعيل الاشعرى بالله نستهدي و اياه نستكفي ولا حول ولا قوة الا بالله وهو الله المستعان * اما بعد فمن سألنا فقال اتقولون ان لله سبحانه وجها * قيل له * نقول ذلك خلافا لما قاله المبتدعون و قد دل على ذلك قوله عز و جل و يبقى وجه ربك ذو الجلال و الاكرام * (سوال) فان سألنا اتقولون ان لله يدين * قيل * نقول ذلك و قد دل عليه قوله عز وجل يد الله فوق ايديهم و قوله عز وجل لما خلقت بيدى * و روى عن النبي صلى الله عليه و سلم انه قال ان الله مسح ظهر آدم بيده فاستخرج منه ذريته * فثبتت اليد

(سوال)

وقوله

وقوله عز و جل لما خلقت بيدى * و قد جاء في الخبر المأثور عن النبي صلى الله عليه و سلم ان الله خلق آدم بيده و خلق جنة عدن بيده و كتب التوراة بيده و غرس شجرة طوبى بيده * و قال عز و جل بل يداه مبسوطتان * وجاء عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال كلتا يديه يمين * وقال عز وجل لاخذنا منه باليمين * و ليس يجوز في لسان العرب و لا في عادة اهل الخطاب ان يقول القائل عملت كذا بيدى و يعنى به النعمة واذا كان الله عز وجل انما خاطب العرب بلغتها و ما يجرى مفهوما في كلامها و معقولا في خطابها و كان لا يجوز في لسان اهل البيان ان يقول القائل فعلت بيدى و يعنى النعمة بطل ان يكون معنى قوله عز و جل بيدي النعمة وذلك انه لا يجوز ان يقول القائل لى عليه يد بمعنى لي عليه نعمة و من دافعنا عن استعمال اللغة ولم يرجع الى اهل اللسان فيها دفع عن ان يكون اليد بمعنى النعمة اذ كان لا يمكنه ان يتعلق في ان اليد النعمة الا من جهة اللغة فاذا دفع اللغة لزمه ان لا يفسر القرآن من جهتها و ان لا يثبت اليد نعمة من قبلها لانه ان رجع في تفسير قول الله عز وجل بيدي نعمتي الى الاجماع فليس المسلمون على ما ادعى متفقين و ان رجع الى اللغة فليس في اللغة ان يقول القائل بيدى يعني نعمتي و ان لجأ الى وجه ثالث سألناه عنه و لن يجد اليه سبيلا (سوال) و يقال لاهل البدع لم زعمتم ان معنى قوله بيدى نعمتي از عمتم ذلك اجماعا او لغة فلا يجدون ذلك في الاجماع و لا في اللغة و ان قالوا قلنا ذلك من القياس * قيل لهم * و من اين وجدتم في القياس ان قول الله بيدي ولا يكون معناه الا نعمتي و من اين يمكن ان يعلم

(سوال)

بالعقل ان يفسر كذا او كذا مع انا رأينا الله عز وجل قد قال فى كتابه الناطق
على لسان نبيه الصادق وما ارسلنا من رسول الا بلسان قومه* وقال لسان
الذى يلحدون اليه اعجمى وهذا لسان عربي مبين* وقال وجعلناه قرآنا
عربيا* وقال افلا يتدبرون القرآن* ولو كان القرآن بلسان غير العرب
لما امكن ان نتدبره ولا ان نعرف معانيه اذا سمعناه فلما كان من لا يحسن لسان
العرب لا يحسنه وانما يعرفه العرب اذا سمعوه علم انهم انما علموه لانه بلسانهم
(سوال) نزل وليس في لسانهم ما ادعوه (سوال) وقد اعتل معتل بقول الله عز وجل
والسماء بنيناها بايد* قالوا الايد القوة ان يكون معنى قوله بيدي بقدرتى
وقيل لهم هذا التاويل فاسد من وجوه آخرها ان الايد ليس بجمع لليد
لان جمع يد التى هى نعمة ايادي وانما قال لما خلقت بيدي فبطل بذلك
ان يكون معنى قوله بيدى معنى قوله بنيناها بايد وايضا فلو كان اراد القوة لكان
معنى ذلك بقدرتى وهذا ناقض لقول مخالفنا وكاسر لمذاهبهم لانهم لا يثبتون
قدرة واحدة فكيف يثبتون قدرتين وايضا فلو كان الله عز وجل عنى بقوله
لما خلقت بيدي القدرة لم يكن لآدم عليه السلام على ابليس فى ذلك مزية
والله عز وجل اراد ان يرى فضل آدم عليه السلام اذ خلقه بيده دونه ولو كان
خالقا لابليس بيديه كما خلق آدم عليه السلام بيديه لم يكن لتفضيله عليه بذلك
وجه وكان ابليس يقول محتجا على ربه فقد خلقتنى بيديك كما خلقت آدم
بهما فلما اراد الله عز وجل تفضيله عليه بذلك وقال له موبخا على استكباره
على آدم ان يسجد له مامنعك ان تسجد لما خلقت بيدي استكبرت* دل على

انه ليس معنى الآية القدرة اذا كان الله عز وجل خلق الاشياء جميعا بقدرته
وانما اراد اثبات يدين ولم يشارك ابليس آدم عليه السلام فى ان خلق بهما*
وليس يخلو قوله عز وجل لما خلقت بيدي ان يكون معنى ذلك اثبات
يدين نعمتين او يكون معنى ذلك اثبات يدين جارحتين او يكون
معنى ذلك اثبات يدين قدرتين او يكون معناه اثبات يدين ليستا
نعمتين ولا جارحتين ولا قدرتين لا يوصفان الا كما وصف الله عز وجل
فلا يجوز ان يكون معنى ذلك نعمتين لانه لا يجوز عند اهل اللسان ان يقول
القائل عملت بيدي وهو يعنى نعمتى ولا يجوز عندنا ولا عند خصومنا ان
نعنى جارحتين ولا يجوز عند خصومنا ان نعنى قدرتين واذا فسدت
الاقسام الثلاثة صح القسم الرابع وهو ان معنى قوله بيدى اثبات يدين
ليستا جارحتين ولا قدرتين ولا نعمتين لا يوصفان الا بان يقال انهما يدان
ليستا كالايدى خارجتان عن سائر الوجوه الثلاثة التى سلفت* (سوال)
(سوال) وايضا فلو كان معنى قوله عز وجل بيدى نعمتى لكان لا فضيلة لآدم عليه
السلام على ابليس في ذلك على مذاهب مخالفنا لان الله عز وجل قد ابتدى
ابليس على قولهم كما ابتدى بذلك آدم عليه السلام وليس يخلو النعمتان ان
يكونا عنى بهما بدن آدم عليه السلام او يكونا عرضين خلقا في بدن آدم فلو كان
عنى بدن آدم فالابدان عند مخالفنا من المعتزلة جنس واحد واذا كانت الابدان
عندهم جنسا واحدا فقد حصل في جسد ابليس على مذاهبهم من النعمة
ما حصل في جسد آدم عليه السلام وكذلك ان عنى عرضين فليس من

عرض فعله في بدن آدم من لون او حياة اوقوة او غير ذلك الاو قدفعل
من جنسه عندهم فى بدن ابليس وهذا يوجب انه لافضيلة لآدم عليه السلام
على ابليس في ذلك والله عزيز وانما احتج على ابليس بذلك ليريه ان لآدم
عليه السلام في ذلك الفضيلة فدل ما قلناه على ان الله عز وجل لما قال
(جواب)
لما خلقت بيدى لم يعن نعمتى (جواب) ويقال لهم لم انكرتم ان يكون الله
عز وجل عنى بقوله يدي يدين ليستا نعمتين فان قالوا لان اليد اذا
لم تكن نعمة لم تكن الاجارحة قيل لهم ولم قضيتم ان اليد اذا لم تكن نعمة
لم تكن الاجارحة فان رجعونا الى شاهدنا والى مانجده فيما بيننا من الخلق
فقالوا اليد اذا لم تكن نعمة في الشاهد لم تكن الاجارحة قيل لهم ان عملتم
على الشاهد وقضيتم به على الله عز وجل فكذلك لم نجد حيا من الخلق الا
جسما لحما ودما فاقضوا بذلك على الله عز وجل والافانتم لقولكم متأولين
ولاعتلالكم ناقضين وان اثبتم حيالا كالاحياء منا فلم انكرتم ان تكون اليدان
اللتان اخبر الله عز وجل عنهما يدين ليستا نعمتين ولا جارحتين ولا
كالايدى وكذلك يقال لهم لم تجدوا مدبرا حكيما الا انسانا ثم اثبتم ان
للدنيا مدبرا حكيما ليس كالانسان وخالفتم الشاهد ونقضتم اعتلالكم
فلا تمنعوا من اثبات يدين ليستا نعمتين ولا جارحتين من اجل ان ذلك خلاف
(سوال)
الشاهد (سوال) فان قالوا اذا اثبتم لله يدين لقوله لما خلقت بيدى
فلم لا اثبتم له ايدى لقوله مما عملت ايدينا قيل لهم قد اجمعوا على بطلان
قول من اثبت لله ايدي فلما اجمعوا على بطلان قول من قال ذلك وجب

ان يكون الله عز وجل ذكر ايدي ورجع الى اثبات يدين لان الدليل قد
دل على صحته للاجماع واذا كان الاجماع صحيحا وجب ان يرجع من قوله
ايدى الى يدين لان القرآن على ظاهره ولا نزول عن ظاهره الا
(سوال)
بحجة فوجدنا حجة ازلنابها ذكر الايدى عن الظاهر الى ظاهر ووجب ان يكون
الظاهر الآخر على حقيقة لا نزول عنها الا بحجة (سوال) فان قال قائل اذا ذكر
الله الايدى واراد يدين فما انكرتم ان يذكر الايدي ويريد يدا واحدة
قيل له ذكر الله عز وجل ايدي واراد يدين لانهم اجمعوا على بطلان
قول من قال ايدي كثيرة وقول من قال يدا واحدة فقلنا يدان لان
(سوال)
القرآن على ظاهره الا ان تقوم حجة بان يكون على خلاف الظاهر (سوال)
فان قال قائل ما انكرتم ان يكون قوله مما عملت ايدينا وقوله لما خلقت بيدى
على المجاز قيل له حكم كلام الله عز وجل ان يكون على ظاهره وحقيقته
ولا يخرج الشيء عن ظاهره الى المجاز الا لحجة الا ترون انه اذا كان ظاهر الكلام
العموم فاذا ورد بلفظ العموم والمراد به الخصوص فليس هو على حقيقة
الظاهر وليس يجوز ان يعدل بما ظاهره العموم عن العموم بغير حجة كذلك
قول الله عز وجل لما خلقت بيدى على ظاهره وحقيقته من اثبات اليدين
ولا يجوز ان يعدل به عن ظاهر اليدين الى ما ادعاه خصومنا الا بحجة
ولو جاز ذلك لجاز لمدع ان يدعى ان ما ظاهره العموم فهو على الخصوص
وما ظاهره الخصوص فهو على العموم بغير حجة واذا لم يجز هذا لمدعيه بغير
برهان لم يجز لكم ما ادعيتموه انه مجاز بغير حجة بل واجب ان يكون قوله

لما خلقت بيدى اثبات يدين لله تعالى فى الحقيقة غير نعمتين اذا كانت النعمتان لا يجوز عند اهل اللسان ان يقول قائلهم فعلت بيدى وهو يعنى النعمتين *

﴿باب الرد على الجهمية فى نفيهم علم الله تعالى وقدرته وجميع صفاته﴾

باب الرد على الجهمية فى نفيهم علم الله تعالى وقدرته وجميع صفاته

قال الله عز وجل انزله بعلمه * وقال وما تحمل من انثى ولا تضع الا بعلمه وذكر العلم في خمس مواضع من كتابه وقال فان لم يستجيبوا لكم فاعلموا انما انزل بعلم الله وقال ولا يحيطون بشئ من علمه الا بما شاء وذكر القوة فقال او لم يروا ان الله الذى خلقهم هو اشد منهم قوة وقال ذو القوة المتين وقال والسماء بنيناها بايد * وزعمت الجهمية ان الله عز وجل لا علم له ولا قدرة ولا حياة ولا سمع ولا بصر له وارادوا ان ينفوا ان الله عالم قادر حي سميع بصير فمنعهم خوف السيف من اظهارهم نفي ذلك فاتوا بمعناه لانهم اذا قالوا لا علم لله ولا قدرة له فقد قالوا انه ليس بعالم ولا قادر ووجب ذلك عليهم وهذا انما اخذوه عن اهل الزندقة والتعطيل لان الزنادقة قال كثير منهم ان الله ليس بعالم ولا قادر ولا حي ولا سميع ولا بصير فلم يقدر المعتزلة ان تفصح بذلك فاتت بمعناه وقالت ان الله عالم قادر حي سميع بصير من طريق التسمية من غير ان يثبتوا له حقيقة العلم والقدرة والسمع والبصر (سؤال) وقد قال رئيس من رؤسائهم وهو ابو الهذيل العلاف ان علم الله هو الله فجعل الله عز وجل علما وألزم فقيل له اذا قلت ان علم الله هو الله فقل يا علم الله اغفر لى وارحمنى فابى ذلك فلزمه المناقضة

(سؤال)

واعلموا

واعلموا رحمكم الله ان من قال عالم ولا علم كان مناقضا كما ان من قال علم ولا عالم كان مناقضا وكذلك القول في القدرة والقادر والحياة والحى والسمع والبصر والسميع والبصير (جواب) ويقال لهم خبرونا عن من زعم ان الله متكلم قائل لم يزل آمرا ناهيا لا قول له ولا كلام ولا امر له ولا نهى اليس هو مناقض خارج عن جملة المسلمين فلا بد من نعم يقال لهم فكذلك من قال ان الله عالم ولا علم له كان مناقضا خارجا عن جملة المسلمين وقد اجمع المسلمون قبل حدوث الجهمية والمعتزلة والحرورية على ان لله علما لم يزل وقد قالوا علم الله لم يزل وعلم الله سابق فى الاشياء ولا يمنعون ان يقولوا في كل حادثة تحدث ونازلة تنزل كل هذا سابق فى علم الله فمن جحد ان لله علما خالف المسلمين وخرج به عن اتفاقهم * (جواب) ويقال لهم اذا كان الله مريدا افله ارادة فان قالوا لا قيل لهم فاذا اثبتم مريدا لا ارادة له فاثبتوا قائلا لا قول له وان اثبتوا الارادة قيل لهم فاذا كان المريد لا يكون مريدا الا بارادة فما انكرتم ان لا يكون العالم عالما الا بعلم وان يكون لله علم كما اثبتم له ارادة (مسئلة) وقد فرقوا بين العلم والكلام فقالوا ان الله عز وجل علم موسى وفرعون وكلم موسى ولم يكلم فرعون فكذلك يقال علم موسى الحكمة وفصل الخطاب وآتاه النبوة ولم يعلم ذلك فرعون فان كان لله كلام لانه كلم موسى ولم يكلم فرعون فكذلك لله علم لانه علم موسى ولم يعلم فرعون ثم يقال لهم اذا اوجب ان لله كلاما به كلم موسى دون فرعون اذ كلم موسى دونه فما انكرتم اذا علمهما جميعا ان

(جواب)

(جواب)

يكون له علم به علمها جميعاثم يقال قد كلم الله الاشياء بان قال لها كونى وقد اثبتم لله قولا فكذلك وان علم الاشياء كلها فله علم * (جواب) ثم يقال لهم اذا وجبتم ان لله كلاما وليس له علم لان الكلام اخص من العلم والعلم اعم منه فقولوا ان لله قدرة لان العلم اعم عندكم من القدرة لان من مذاهب القدرية انهم لايقولون ان الله يقدر ان يخلق الكفر فقد اثبتوا القدرة اخص من العلم فينبغى لهم ان يقولوا على اعتلالهم ان لله قدرة (جواب) ثم يقال لهم اليس الله عالما والوصف له بانه عالم اعم من الوصف له بانه متكلم مكلم ثم لم يجب لان الكلام اخص من ان يكون الله متكلما غير عالم فلم لا قلتم ان الكلام وان كان اخص من العلم ان ذلك لا ينفى ان يكون لله علم كما لم ينف بخصوص الكلام ان يكون الله عالما (جواب) ويقال لهم من اين علمتم ان الله عالم فان قالوا بقوله عزوجل انه بكل شئ عليم قيل لهم ولذلك فقولوا ان لله علما بقوله انزله بعلمه * وبقوله ماتحمل من انثى ولاتضع الا بعلمه * وكذلك قوله ان له قوة لقوله اولم يروا ان الله الذى خلقهم هو اشد منهم قوة * وان قالوا قلنا ان الله عالم لانه صنع العالم على مافيه من آثار الحكمة واتساق التدبير قيل لهم فلم لاقلتم ان لله علما بما ظهر في العالم من حكمه وآثار تدبيره لان الصنايع الحكمية لاتظهر الامن ذى علم كما لاتظهر الامن عالم وكذلك لاتظهر الامن ذي قوة كما لاتظهر الامن قادر (جواب) ويقال لهم اذ انفيتم علم الله فهلا نفيتم اسماءه فان قالوا كيف ننفي اسماءه وقد ذكرها في كتابه قيل لهم فلا تنفوا العلم والقوة لانه تبارك وتعالى ذكر ذلك في كتابه (جواب آخر) ويقال لهم

* قد علم الله عزوجل نبيه صلى الله عليه وسلم الشرايع والاحكام والحلال والحرام ولا يجوز ان يعلمه مالايعلمه فكذلك لا يجوز ان يعلم الله نبيه مالاعلم لله به تعالى الله عن قول الجهمية علوا كبيرا * (جواب) ويقال لهم اليس اذا لعن الله الكافرين فلعنه لهم معنى ولعن النبي عليه السلام لهم معنى فمن قولهم نعم * فيقال لهم فما انكرتم من ان الله اذا علم نبيه عليه السلام شيئا فكان للنبي عليه السلام علم فلله سبحانه علم واذا كنامتى اثبتناه غضبانا على الكافرين فلا بد من اثبات غضب وكذلك اذا اثبتناه راضيا عن المؤمنين فلابد من اثبات رضى وكذلك اذا اثبتناه حيا سميعا بصيرا فلا بد من اثبات حياة وسمع وبصر * (جواب) ويقال لهم وجدنا اسم عالم اشتق من علم واسم قادر اشتق من قدرة وكذلك اسم حى اشتق من حياة واسم سميع اشتق من سمع واسم بصير اشتق من بصر ولا تخلو اسماء الله عزوجل من ان تكون مشتقة اولافادة معناه او على طريق التلقيب فلا يجوز ان يسمى الله عزوجل على طريق التلقيب باسم ليس فيه افادة معناه وليس مشتقا من صفة * فاذا قلنا ان الله عزوجل عالم قادر فليس ذلك تلقيبا كقولنا زيد وعمرو وعلى هذا اجماع المسلمين واذا لم يكن ذلك تلقيبا وكان مشتقا من علم فقد وجب اثبات العلم وان كان ذلك لافادة معناه فلا يختلف ماهو لافادة معناه ووجب اذا كان معنى العالم منا ان له علما ان يكون كل عالم فهو ذو علم كما اذا كان قولى موجود مفيدا فينا الاثبات كان البارى تعالى واجبا اثباته لانه سبحانه وتعالى موجود (جواب) ويقال للمعتزلة والجهمية

والحرورية انقولون ان لله علما بالاشياء سابقا فيها و بوضع كل حامل وحمل كل
انثى و بانزال كل ما انزل فان قالوا نعم اثبتوا العلم و وافقوا وان قالوا لا قيل لهم
جحد منكم لقول الله عز وجل انزله بعلمه وقوله وما تحمل من انثى ولا تضع الا بعلمه
ولقوله فان لم يستجيبوا لكم فاعلموا انما انزل بعلم الله واذا كان قول الله عز وجل بكل
شئ عليم و ما تسقط من ورقة الا يعلمها * اوجب انه عليم يعلم الاشياء كذلك
فما انكرتم ان يكون هذه الآيات توجب ان لله علما بالاشياء سبحانه و بحمده
(جواب) ويقال لهم عز وجل علم بالتفرقة بين اوليائه و اعدائه و هل هو
مريد لذلك و هل له ارادة للايمان اذا اراد الايمان فان قالوا نعم وافقوا
وان قالوا اذا اراد الايمان فله ارادة قيل لهم وكذلك اذا فرق بين اوليائه
و اعدائه فلا بد من ان يكون له علم بذلك و كيف يجوز ان يكون للخالق
علم بذلك و ليس للخالق عز وجل علم بذلك هذا يوجب ان للخالق مزية
في العلم و فضيلة على الخلاق تعالى عن ذلك علوا كبيرا و يقال لهم اذا كان
من له علم من الخلق اولى بالمنزلة الرفيعة ممن لا علم له فاذا زعمتم ان الله
عز وجل لا علم له لزمكم ان الخلق اعلى مرتبة من الخالق تعالى الله عن ذلك
علوا كبيرا (جواب) ويقال لهم اذا كان من لا علم له من الخلق يلحقه الجهل
والنقصان فما انكرتم من انه لابد من اثبات علم الله و الا الحقتم به النقصان جل
وعز عن قولكم وعلاء الا ترون ان من لا يعلم من الخلق يلحقه الجهل والنقصان
و من قال ذلك فى الله عز وجل و صف الله سبحانه بما لا يليق به فكذلك اذا
كان من قيل له من الخلق لا علم له لحقه الجهل و النقصان فوجب ان لا ينفى

ذلك عن الله عز وجل لانه لا يلحقه جهل و لا نقصان (جواب) و يقال لهم (جواب)
هل يجوز ان تنسق الصنائع الحكمية ممن ليس بعالم فان قالوا ذلك محال
ولا يجوز في وجود الصنائع التى تجرى على ترتيب و نظام الا من عالم قادر حى
قيل لهم * و كذلك لا يجوز وجود الصنائع الحكمية التى تجرى على ترتيب
و نظام الا من ذى علم و قدرة و حياة فان جاز ظهورها الا من ذى علم فما
انكرتم من جواز ظهورها الا من عالم قادر حى و كل مسئلة سألناهم عنها في
العلم فهى داخلة عليهم في القدرة و الحياة و السمع و البصر (مسئلة) و زعمت (مسئلة)
المعتزلة ان قول الله عز وجل سميع بصير معناه عليم * قيل * لهم فاذا قال
عز وجل اننى معكما اسمع و ارى * و قال قد سمع الله قول التى تجادلك في
زوجها فمعنى ذلك عندكم علم فان قالوا نعم قيل لهم فقد وجب عليكم ان
تقولوا معنى قوله اسمع و ارى اعلم واعلم اذ كان معنى ذلك العلم (مسئلة) ونفت (مسئلة)
المعتزلة صفات رب العالمين و زعمت ان معنى سميع بصير راء بمعنى عليم
كما زعمت النصارى ان السمع هو بصره و هو رويته و هو كلامه و هو علمه
و هو ابنه عز الله وجل و تعالى عن ذلك علوا كبيرا * فيقال للمعتزلة اذا
زعمتم ان معنى سميع و بصير معنى عالم فهلا زعمتم ان معنى قادر معنى عالم
فاذا زعمتم ان معنى سميع وبصير معنى قادر فهلا زعمتم ان معنى قادر معنى عالم واذا
زعمتم ان معنى حى معنى قادر فلم لا زعمتم ان معنى قادر معنى عالم * فان قالوا
هذا يوجب ان يكون كل معلوم مقدورا قيل لهم ولو كان معنى سميع بصير
معنى عالم لكان كل معلوم مسموعا و اذا لم يجز ذلك بطل قولكم *

باب الكلام في الارادة

الرد على المعتزلة في ذلك يقال لهم الستم تزعمون ان الله عز وجل لم يزل عالما فمن قولهم نعم قيل لهم فلم لا قلتم ان مالم يزل عالما انه يكون في وقت من الاوقات فلم يزل مريدا ان يكون في ذلك الوقت وما لم يزل عالما انه لا يكون فلم يزل مريدا ان لا يكون وانه لم يزل مريدا ان يكون ما علم كما علم فان قالوا لا نقول ان الله لم يزل مريدا الا ان الله مريد بارادة مخلوقة يقال لهم ولم زعمتم ان الله عز وجل مريد بارادة مخلوقة وما الفصل بينكم وبين الجهمية في اعمالهم ان الله عالم بعلم مخلوق واذا لم يجز ان يكون علم الله مخلوقا فما انكرتم ان لا تكون ارادته مخلوقة فان قالوا لا يجوز ان يكون علم الله محدثا لان ذلك يقتضي ان يكون حدث بعلم آخر كذلك لا الى غاية قيل لهم ما انكرتم ان لا تكون ارادة الله محدثة مخلوقة لان ذلك يقتضي ان تكون حدثت عن ارادة اخرى ثم كذلك لا الى غاية * وان قالوا لا يجوز ان يكون علم الله محدثا لان ذلك يوجب انه مريد بارادة احدثها في غيره وذلك لا يجوز (١) فان قالوا لا يجوز ان يكو علم الله محدثا لان من لم يكن عالما ثم علم لحقه النقصان * قيل لهم ولا يجوز ان يكون ارادة الله محدثة مخلوقة لان من لم يكن مريدا حتى اراد لحقه النقصان وكما لا يجوز ان تكون ارادته تعالى محدثة مخلوقة كذلك لا يجوز ان يكون كلامه محدثا مخلوقا (جواب آخر) ويقال لهم اذا زعمتم انه قد كان في سلطان الله عز وجل الكفر والعصيان وهو لا يريده واراد ان يؤمن الخلق اجمعون فلم يؤمنوا فقد وجب على قولكم ان اكثر

(١) هنا نقص في العبارة كما هو الظاهر فليحرر ١٢

ماشاء الله

ما شاءه الله ان يكون لم يكن واكثر ما شاء الله ان لا يكون كان لان الكفر الذي كان وهو لا يشاءه الله عندكم اكثر من الايمان الذي كان وهو يشاءه واكثر ما شاء ان يكون لم يكن وهذا جحد لما اجمع عليه المسلمون من ان ما شاء الله ان يكون كان وما لا يشاء لا يكون (جواب آخر) * ويقال لهم * من قولكم ان كثيرا ما شاء ان يكون ابليس كان لان الكفر اكثر من الايمان واكثر ما كان هو شاءه فقد جعلتم مشية ابليس انفذ من مشية رب العالمين جل ثناؤه وتقدست اسماؤه لان اكثر ما شاءه كان واكثر ما كان قد شاءه وفي هذا ايجاب انكم قد جعلتم لابليس مرتبة في المشية ليست لرب العالمين تعالى الله عز وجل عن قول الظالمين علوا كبيرا * (جواب آخر) ويقال لهم ايما اولى بصفة الاقتدار من اذا شاء ان يكون الشئ كان لا محالة واذا لم يرده لم يكن او من يريده ان يكون فلا يكون ويكون ما لا يريد فان قالوا من لا يكون اكثر ما يريده اولى بصفة الاقتدار كابروا * وقيل لهم * ان جاز لكم ما قلتموه جاز لقائل ان يقول من يكون ما لا يعلمه اولى بالعلم ممن لا يكون الا ما يعلمه وان رجعوا عن هذا المكابرة وزعموا ان من اذا اراد امرا كان واذا لم يرده لا يكون اولى بصفة الاقتدار لزمهم على مذاهبهم ان يكون ابليس لعنة الله عليه اولى بالاقتدار من الله عز وجل لان اكثر ما اراده واكثر ما كان قد اراده * وقيل لهم اذا كان من اذا اراد امرا كان واذا لم يرده لم يكن اولى بصفة الاقتدار فيلزمكم ان يكون الله عز وجل اذا اراد امرا

(جواب)

كان واذا لم يرده لم يكن لانه اولى بصفة الاقتدار (جواب) ويقال لهم ايما اولى بالالاهية والسلطان من لا يكون الا ما يعلمه ولا يغيب عن علمه شيء ولا يجوز ذلك عليه او من يكون مالا يعلمه ويعزب عن علمه اكثر الاشياء فان قالوا من لا يكون الا ما يعلمه ولا يعزب عن علمه شيء اولى بصفة الالاهية* قيل لهم فكذلك من لا يريد كون شيء الا ما كان ولا يكون الا ما يريده ولا يعزب عن ارادته شيء اولى بصفة الالاهية كما قلتم ذلك في العلم واذا قالوا ذلك تركوا قولهم ورجعوا عنه واثبتوا الله عز وجل مريدا لكل كائن واوجبوا انه لا يريد ان يكون الا ما يكون (جواب) ويقال لهم اذا قلتم انه يكون في سلطانه تعالى مالا يريد فقد كان اذا في سلطانه ما كرهه فلا بد من نعم يقال لهم فاذا كان في سلطانه ما يكرهه فما انكرتم ان يكون في سلطانه ما يابى كونه فان اجابوا الى ذلك قيل لهم فقد كانت المعاصي شاء الله ام ابى وهذه صفة الضعف والفقر تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا (جواب) ويقال لهم اليس مما فعل العباد ما يسخطه تعالى وما يغضب عليهم اذا فعلوه فقد اغضبوه واسخطوه فلا بد من نعم يقال لهم فلو فعل العباد مالا يريد وما يكرهه لكانوا قد اكرهوه وهذه صفة القهر تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا (جواب) ويقال لهم اليس قد قال الله تعالى عز وجل فعال لما يريد فلا بد من نعم يقال لهم فمن زعم ان الله تعالى فعل مالا يريد واراد ان يكون من فعله مالا يكون لزمه ان يكون قد وقع ذلك وهو ساه غافل عنه او ان الضعف والتقصير عن بلوغ مالا يريده لحقه فلا بد من نعم فيقال لهم فكذلك من زعم انه يكون

(جواب)

(جواب)

(جواب)

في

(جواب آخر)

في سلطان الله عز وجل ما لا يريده من عبيده لزمه احد امرين اما ان يزعم ان ذلك كان عن سهو وغفلة او ان يزعم ان الضعف والتقصير عن بلوغ ما يريده لحقه* (جواب آخر) ويقال لهم اليس من زعم ان الله عز وجل فعل ما لا يعلمه قد نسب الله سبحانه الى ما لا يليق به من الجهل فلا بد من نعم يقال لهم فكذلك من زعم ان عبد الله فعل مالا يريده لزمه ان ينسب الله سبحانه الى السهو والتقصير عن بلوغ ما يريده فاذا قالوا نعم* قيل لهم* وكذلك يلزم من زعم ان العباد يفعلون مالا يعلم الله نسب الله تعالى الى الجهل فلا بد من نعم* يقال لهم، فكذلك اذا كان في كون فعل فعله الله وهو لا يريده ايجاب سهو او ضعف وتقصير عن بلوغ ما يريده فكذلك اذا كان من غيره مالا يريده وجب اثبات سهو وغفلة او ضعف وتقصير عن بلوغ ما يريد لا فرق في ذلك بين ما كان منه وما كان من غيره (جواب آخر) ويقال لهم اذا كان في سلطان الله مالا يريده وهو يعلمه ولا يلحقه الضعف والتقصير عن بلوغ ما يريده فما انكرتم ان يكون في سلطانه مالا يعلمه ولا يلحقه النقصان فان لم يجز هذا لم يجز ما قلتموه (مسئلة اخرى) ان قال قائل لم قلتم ان الله مريد لكل كائن ان يكون ولكل مالا يكون ان لا يكون* قيل له* الدليل على ذلك ان الحجة قد وضحت ان الله عز وجل خلق الكفر والمعاصي وسنبين ذلك بعد هذا الموضع من كتابنا واذا وجب ان الله سبحانه خالق لذلك فقد وجب انه مريد له لانه لا يجوز ان يخلق مالا يريده (وجواب آخر) انه لا يجوز ان يكون في سلطان الله عز وجل من اكتساب العباد مالا يريده كما لا يجوز ان يكون من فعله المجمع على انه فعله مالا يريده لانه لو وقع من فعله مالا يعلمه لكان

(جواب آخر) (مسئلة اخرى)

(جواب آخر)

في ذلك اثبات النقصان وكذلك القول لو وقع من عباده مالا يعلمه فكذلك لا يجوز ان يقع من عباده مالا يريده لان ذلك يوجب ان يقع عن سهو وغفلة او عن ضعف و تقصير عن بلوغ ما يريده كما يجب ذلك لو وقع من فعله المجمع على انه فعله مالا يريده و ايضا فلو كانت المعاصي و هو لا يشاء ان تكون لكان قد كره ان تكون وابى ان تكون و هذا يوجب ان تكون المعاصي كائنة شاء الله ام ابى و هذه صفة الضعف تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا * وقد اوضحنا ان الله لم يزل مريدا على الحقيقة الذي علمه عليها فاذا كان الكفر مما يكون و قد علم ذلك فقد اراد ان يكون (جواب) و يقال لهم اذا كان الله عز و جل علم ان الكفر يكون و اراد ان لا يكون ما علم على خلاف ما علم و اذا لم يجز ذلك فقد اراد ان يكون ما علم كما علم (جواب) و يقال لهم لم ابيتم ان يريد الله الكفر الذي علم انه يكون ان يكون قبيحا فاسدا متناقضا خلافا للايمان * فان قالوا لان مريد السفه سفيه * قيل لهم و لم قلتم ذلك اوليس قد اخبر الله تعالى عن ابن آدم انه قال لاخيه لئن بسطت الي يدك لتقتلني ما انا بباسط يدي اليك لاقتلك اني اخاف الله رب العالمين اني اريد ان تبوء باثمي و اثمك فتكون من اصحاب النار * فاراد ان لا يقتل اخاه لئلا يعذب و ان يقتله اخوه حتى يبوء باثم قتله له و سائر آثامه التي كانت عليه فيكون من اصحاب النار فاراد قتل اخيه الذي هو سفه و لم يكن بذلك سفيها فلم زعمتم ان الله سبحانه اذا اراد سفه العباد وجب ان ينسب ذلك اليه (جواب) و يقال لهم * قد قال يوسف عليه السلام رب السجن احب الي مما يدعونني اليه * و كان سجنهم اياه معصية

فاراد

فاراد المعصية التي هي سجنهم اياه دون فعل ما يدعونه اليه و لم يكن بذلك سفيها فلما انكرتم من ان لا يجب اذا اراد الباري سبحانه سفه العباد بان يكون قبيحا منهم خلافا للطاعة ان يكون سفيها (مسئلة اخرى) و يقال لهم اليس من يرى منا جرم المسلمين كان سفيها و الله سبحانه يراهم ولا ينسب الى السفه فلا بد من نعم يقال لهم فما انكرتم ان من اراد السفه منا كان سفيها و الله سبحانه يريد سفه السفهاء ولا ينسب اليه انه عز و جل سفيه تعالى الله عن ذلك *

(مسئلة اخرى) و يقال لهم السفيه منا انما كان سفيها لما اراد السفه لانه نهي عن ذلك و لانه تحت شريعة من هو فوقه ومن يحد له الحد و يرسم له الرسوم فلما اتى ما نهي عنه كان سفيها و رب العالمين جل ثناؤه و تقدست اسماؤه ليس تحت شريعة و لا فوقه من يحد له الحدود و يرسم له الرسوم و لا فوقه مبيح و لا حاظر و لا آمر و لا زاجر فلم يجب اذا اراد ذلك ان يكون قبيحا ان ينسب الى السفه سبحانه وتعالى (مسئلة) و يقال لهم اليس من خلا بين عبيده و بين امائه يزني بعضهم ببعض و هو لا يعجز عن التفريق بينهم يكون سفيها و رب العالمين عز وجل قد خلا بين عبيده وامائه يزني بعضهم ببعض و هو يقدر على التفريق بينهم وليس سفيها و كذلك من اراد السفه منا كان سفيها و رب العالمين جل وعز يريد السفه و ليس سفيها (مسئلة اخرى) و يقال لهم من اراد طاعة الله منا كان مطيعا كما ان من اراد السفه كان سفيها و رب العالمين عز و جل يريد الطاعة وليس مطيعا فكذلك يريد السفه وليس سفيها (مسئلة اخرى) و يقال لهم قال الله عز وجل ولو شاء الله ما اقتتلوا فاخبر انه لوشاء

ان لايقتتلوا ما اقتتلوا قال و لكن الله يفعل ما يريد من القتال فاذا وقع القتال فقد شاء كما انه لماقال و لو ردوا لعادوا لما نهوا عنه فقد اوجب ان الرد لو كان الى الدنيا لعادوا الى الكفر و انهم اذ لم يردهم الى الدنيا لم يعودوا فكذلك لوشاء ان لايقتتلوا لما اقتتلوا واذا اقتتلوا فقد شاء ان يقتتلوا (مسئلة اخرى) ويقال لهم قال الله عز و جل و لو شئنا لآتينا كل نفس هداها و لكن حق القول مني لاملأن جهنم من الجنة و الناس اجمعين ❊ و اذا حق القول بذلك فما شاء ان يؤتي كل نفس هداها لانه انما لم يؤتها هداها لما حق القول بتعذيب الكافرين واذا لم يرد ذلك فقد شاء ضلالتها ❊ فان قالوا معنى ذلك لوشئنا لاجبرناهم على الهدى و اضطررناهم اليه ❊ قيل لهم فاذا اجبرهم على الهدى و اضطرهم اليه ليكونوا مهتدين فان قالوا نعم قيل لهم فاذا كان اذا فعل الهدى كانوا مهتدين فما انكرتم لو فعل كفر الكافرين لكانوا كافرين و هذا هدم قولهم لانهم زعموا انه لايفعل الكفر الا كافر ويقال لهم ايضا على اي وجه ثبوتهم الهدى لوآتاهم اياه و شاء ذلك لهم فان قالوا على الالجاء قيل لهم و اذا الجأهم الى ذلك هل ينفعهم مايفعلونه على طريق الالجاء فمن قولهم نعم قيل لهم فاذا اخبر انه لوشاء لاتاهم الهدى لولا ما حق منه من القول انه يملأ جهنم واذا كان لو الجأهم لم يكن نافعا لهم و لا مزيلا للعذاب عنهم كما لم ينفع فرعون قوله الذي قاله عند الغرق و الالجاء فلا معنى لقولكم لانه لولا ما حق من القول لاوتيت كل نفس هداها و اتيان الهدي على الوجه الذي قلتموه لايزيل العذاب (مسئلة اخرى) ويقال لهم قال الله

عز و جل

عز و جل و لو بسط الله الرزق لعباده لبغوا في الارض و قال و لولا ان يكون الناس امة واحدة لجعلنا لمن يكفر بالرحمن لبيوتهم سقفا من فضة تخبر انه لولا ان يكون الناس مجتمعين على الكفر (١) لم يبسط لهم الرزق و لم يجعل للكافرين سقفا من فضة فما انكرتم من انه لو لم يرد ان يكفر الكافرون ما خلقهم مع علمه بانه اذا خلقهم كانوا كافرين كما انه لو اراد ان يكون الناس على الكفر مجتمعين لم يجعل للكافرين سقفا من فضة و معارج عليها يظهرون ❊ لئلا يكونوا جميعا على الكفر متطابقين اذا كانوا في معلومه انه لو لم يفعل ذلك لكانوا جميعا على الكفر متطبقين ❊

❊ باب الكلام في تقدير اعمال العباد و الاستطاعة و التعديل و التجويز ❊

يقال للقدرية هل يجوز ان يعلم الله عز و جل عباده شيئا لا يعلمه فان قالوا لايعلم الله عباده شيئا الا وهو به عالم قيل لهم فكذلك لايقدرهم على شيء الا وهو عليه قادر فلا بد من الاجابة الى ذلك يقال لهم فاذ اقدرهم على الكفر فهو قادر ان يخلق الكفر لهم و اذا اقدر على خلق الكفر لهم فلم اثبتم ان يخلق كفرهم فاسدا متناقضا باطلا و قد قال تعالى فعال لما يريد ❊ و اذا كان الكفر مما اراد فقد فعله و قدره و يرد عليهم في اللطف يقال لهم اليس الله عز و جل قادرا ان يفعل بخلقه من بسط الرزق ما لو فعله بهم لبغوا و ان يفعل بهم ما لو فعله بالكفار لكفروا كما قال و لو بسط الله الرزق لعباده لبغوا في الارض

---

(١) هكذا في المنقول عنه والظاهر ان من هنا الى آخر الباب نقص في العبارة و تحريف في الالفاظ الموجودة فليحرر ١٢

(مسئلة اخرى)

(مسئلة اخرى)

باب الكلام في تقدير اعمال العباد و الاستطاعة و التعديل و التجويز

و كما قال و لو لا ان يكون الناس امة و احدة لجعلنا لمن يكفر با لرحمن لبيوتهم سقفامن فضة الاية فلا بد من نعم* يقال لهم فما انكرتم من انه قادران يفعل بهم لطفا لو فعله بهم لآمنوا اجمعون كما انه قادران يفعل بهم امرا لو فعله بهم كفروا كلهم (مسئلة اخرى) و يقال لهم اليس قد قال الله عز و جل و لو لا فضل الله عليكم و رحمته لاتبعتم الشيطان الاقليلا و لو لا فضل الله عليكم و رحمته ما زكى منكم من احد ابدا و قال فاطلع فرآه في سواء الجحيم يعنى في وسط الجحيم قال تالله ان كدت لتردين و لو لا نعمة ربي لكنت من المحضرين* ما الفضل الذي فعله بالمؤمنين الذى لو لم يفعله لاتبعوا الشيطان و لو لم يفعله ما زكى منهم من احد ابدا و ما النعمة التي لو لم يفعلها لكان من المحضرين و هل ذلك شئ لم يفعله بالكافرين و خص به المؤمنين فان قالوا نعم تركوا قولهم و اثبتوا لله عز و جل نعما و فضلا على المؤمنين ابتدأهم بجميعه و لم ينعم بمثله على الكافرين و صاروا الى القول بالحق و ان قالوا قد فعل الله ذلك اجمع بالكافرين لما فعله بالمؤمنين فعل لهم فاذا كان الله عز و جل قد فعل ذلك اجمع بالكافرين فلم يكونوا زاكين و كانوا للشيطان متبعين و في النار محضرين و هل يجوز ان يقول للمؤمنين لو لا اني خلقت لكم الايدي و الارجل لكنتم للشيطان متبعين و هو قد خلق الايدى و الارجل للكافرين و كانوا للشيطان متبعين* فان قالوا لا يجوز ذلك* قيل لهم و كذلك لا يجوز ما قلتموه و هذا يبين ان الله عز و جل اختص المؤمنين من النعم و التوفيق و التسديد بما لم يعط الكافرين و فضل عليهم المؤمنين*

مسئلة في الاستطاعة

و يقال لهم اليست استطاعة الايمان نعمة من الله عز و جل و فضلا و احسانا فاذا قالوا نعم قيل لهم فما انكرتم ان يكون توفيقا و تسديدا فلا بد من الاجابة الى ذلك يقال لهم فاذا كان الكافرون قادرين على الايمان فما انكرتم ان يكونوا موفقين للايمان و لو كانوا موفقين مسددين لكانوا ممدوحين و اذا لم يجز ذلك لم يجز ان يكونوا على الايمان قادرين و وجب ان يكون الله عز و جل اختص بالقدرة على الايمان المومنين (مسئلة اخرى) يقال لهم و لو كانت القدرة على الكفر قدرة على الايمان فقد رغب اليه في القدرة على الكفر فلما رأينا المؤمنين يرغبون الى الله عز و جل في قدرة الايمان و يزهدون في قدرة الكفر علمنا ان الذي رغبوا فيه غير الذي زهدوا فيه (مسئلة اخرى) و يقال لهم اخبرونا عن قوة الايمان اليست فضلا من الله عز و جل فلا بد من نعم يقال لهم فالتفضل اليس هو ما للمتفضل ان لا يتفضل به و له ان يتفضل به فلا بد من الاجابة الى ذلك لان ذلك هو الفرق بين الفضل و بين الاستحقاق و يقال له و للمتفضل اذ امر بالايمان ان يرفع التفضل و لا يتفضل به فيامرهم بالايمان و ان لم يعطهم قدرة الايمان و خذله و هذا هو قولنا و مذهبنا (جواب) و يقال لهم هل يقدر الله على توفيق يوفق به الكافرين حتى يكونوا مؤمنين فان قالوا لا* نطقوا بتعجيز الله عز و جل تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا و ان قالوا نعم يقدر على ذلك و لو فعل بهم التوفيق لآمنوا تركوا قولهم و قالوا بالحق (مسئلة) و ان سألوا عن قول الله عز و جل و ما الله يريد ظلما

مسئلة في الاستطاعة

(مسئلة اخرى)

(مسئلة اخرى)

(جواب)

للعباد وعن قوله وما الله يريد ظلما للعالمين قيل لهم معنى ذلك انه لا يريد ان يظلمهم لانه قال وما الله يريد ظلما لهم ولم يقل لا يريد ظلم بعضهم لبعض فلم يرد ان يظلمهم وان كان اراد ظلم بعضهم لبعض فلم يرد ان يظلمهم وان كان اراد ان يتظالموا (مسئلة) وان سألوا عن قول الله تعالى ماترى في خلق الرحمن من تفاوت قالوا والكفر متفاوت فكيف يكون من خلق الله * والجواب عن ذلك انه عز وجل قال خلق سبع سموات طباقا ماترى في خلق الرحمن من تفاوت فارجع البصر هل ترى من فطور ثم ارجع البصر كرتين ينقلب اليك البصر خاسئا وهو حسير * فانما عنى حينئذ وماترى في السموات من فطور لانه ذكر خلق السموات ولم يذكر الكفر واذا كان هذا على ما قلنا بطل ماقالوه والحمد لله رب العالمين (جواب) ويقال لهم هل تعرفون لله عز وجل نعمة على ابي بكر الصديق رضى الله عنه خص بها دون ابي جهل ابتداء فان قالوا لا فحش قولهم وان قالوا نعم تركوا مذاهبهم لانهم لا يقولون ان الله خص المؤمنين في الابتداء بما لم يخص به الكافرين (مسئلة) وان سألوا عن قول الله عز وجل ماخلقنا السموات والارض ومابينهما باطلا * فقالوا هذه الآية تدل على ان الله عز وجل لم يخلق الباطل (والجواب) عن ذلك ان الله عز وجل اراد تكذيب المشركين الذين قالوا لا حشر ولا نشور ولا اعادة فقال تعالى ماخلقت ذلك وانا لا اثيب من اطاعني ولا اعاقب من عصاني كما ظن الكافرون انه لا حشر ولا نشور ولا ثواب ولا عقاب الا تراه قال ذلك ظن الذين كفروا فويل للذين كفروا من النار * وبين ذلك بقوله ام نجعل الذين آمنوا

وعملوا الصالحات كالمفسدين في الارض ام نجعل المتقين كالفجار * اى لا نسوي بينهم فى ان نفنيهم اجمعين ولا نعيدهم فيكون سبيلهم سبيلا واحدا (مسئلة) وان سألوا عن قول الله عز وجل ما اصابك من حسنة فمن الله وما اصابك من سيئة فمن نفسك (والجواب عن ذلك) ان الله عز وجل قال وان تصبهم حسنة يعني الخصب والخير يقولوا هذه من عند الله وان تصبهم سيئة يعنى الجدوبة والقحط والمصائب قالوا هذه من عندك اي لشومك قال الله يا محمد قل كل من عند الله فما لهؤلاء القوم لا يكادون يفقهون حديثا * في قولهم ما اصابك من حسنة فمن الله وما اصابك من سيئة فمن نفسك فحذف في قولهم لان ماتقدم من الكلام يدل عليه لان القران لا يتناقض ولا يجوز ان يقول في آية ان الكل من عند الله ثم يقول في الآية الاخرى التى تليها ان الكل ليس من عند الله على ان ما اصاب الناس هو غير ما اصابوه وهذا يبين بطلان تعلقهم بهذه الاية ويوجب عليهم الحجة * (مسئلة) وان سالوا عن قول الله عز وجل ماخلقت الجن والانس الا ليعبدون * فالجواب * عن ذلك ان الله عز وجل انما عنى المومنين دون الكافرين لانه اخبرنا انه ذرأ لجهنم كثيرا من خلقه فالذين خلقهم لجهنم واحصاهم وعدهم وكتبهم باسمائهم واسماء ابائهم وامهاتهم غير الذين خلقهم لعبادته *

مسئلة فى التكليف

ويقال لهم اليس قد كلف الله عز وجل الكافرين ان يستمعوا الحق ويقبلوه ويومنوا بالله فلا بد من نعم يقال لهم فقد قال الله عز وجل

(جواب)

ما كانوا يستطيعون السمع و قال و كانوا لايستطيعون سمعا وقد كلفهم استماع الحق(جواب) و يقال لهم اليس قد قال الله عزوجل يوم يكشف عن ساق و يدعون الى السجود فلا يستطيعون اليس قد امرهم عزوجل بالسجود في الاخرة و جاء في الخبر ان المنافقين يجعل في اصلابهم كالصفائح فلا يستطيعون السجود و في هذا تثبيت ما نقوله من انه لايجب لهم على الله عزوجل اذا امرهم ان يقدرهم و هو بطلان قول القدرية *

مسئلة في ايلام الاطفال

(مسئلة في ايلام الاطفال)

و يقال لهم اليس قد آلم الله عزوجل الاطفال في الدنيا بآلام اوصلها اليهم كنحو الجذام الذى يقطع ايديهم وارجلهم و غير ذلك مما يولمهم به و كان ذلك سائغا جائزا فاذا قالوا نعم قيل لهم فاذا كان هذا عدلا فما انكرتم ان يولمهم في الاخرة و يكون ذلك منه عدلا فان قالوا آلمهم في الدنيا لتعتبر بهم الاباء قيل لهم فاذا فعل بهم ذلك في الدنيا ليعتبر بهم الاباء و كان ذلك منه عدلا فلم لايولم اطفال الكافرين في الآخرة ليغيظ بذلك اباءهم و يكون ذلك منه عدلا * وقد قيل في الخبر ان الاطفال تؤجج لهم نار يوم القيامة ثم يقال لهم اقتحموها فمن اقتحمها ادخله الجنة و من لم يقتحمها ادخله النار *

(جواب)

* مسئلة * و قد قيل في الاطفال و روى عن النبي صلى الله عليه و سلم ان بني اسمعيل ضغاهم في النار * (جواب) و يقال لهم اليس قد قال الله تعالى تبت يدا ابي لهب و تب ما اغنى عنه ماله وما كسب سيصلى نارا ذات لهب * و امره مع ذلك بالايمان فاوجب عليه ان يعلم انه لايومن وان الله صادق

نفي

في اخباره عنه انه لايومن وامره مع ذلك ان يومن ولا يجتمع الايمان والعلم بانه لايكون * و لايقدر القادر على ان يومن و ان يعلم انه لايومن واذا كان هذا هكذا فقد امر الله سبحانه ابالهب بما لايقدر عليه لانه امره ان يومن وانه يعلم انه لايومن (مسئلة) و يقال لهم اليس امر الله عزوجل بالايمان من علم انه لايومن فمن قولهم نعم يقال لهم فانتم قادرون على الايمان و يتاتى لكم ذلك فان قالوا لا وافقوا وان قالوا نعم زعموا ان العباد يقدرون على الخروج من علم الله تعالى الله عز و جل عن ذلك علوا كبيرا *

الرد على المعتزلة

(الرد على المعتزلة)

قال ابو الحسن الاشعرى و يقال لهم اليس المجوس اثبتوا ان الشيطان يقدر على الشر الذى لايقدر الله عزوجل عليه فكانوا بقولهم هذا كافرين فلابد من نعم * يقال لهم فاذ ازعمتم ان الكافرين يقدرون على الكفر والله عز و جل لايقدر عليه فقد زدتم على المجوس في قولهم لانكم تقولون معهم ان الشيطان يقدر على الشر والله لايقدر عليه و هذا مما بينه الخبر عن رسول الله صلى الله عليه وسلم ان القدرية مجوس هذه الامة * و انما صاروا مجوس هذه الامة لانهم قالوا بقول المجوس (مسئلة) و زعمت القدرية انا نستحق اسم القدر لانا نقول ان الله عز و جل قدر الشر و الكفر فمن يثبت القدر كان قدريا دون من لم يثبته (يقال) لهم القدرى هو من يثبت القدر لنفسه دون ربه عز و جل و انه يقدر افعاله دون خالقه و كذلك هو في اللغة لان الصائغ هو من زعم انه يصوغ دون من يقول انه يصاغ له والنجار هو من يضيف النجارة

الى نفسه دون من يزعم انه يجرله فلما كنتم تزعمون انكم تقدرون اعمالكم وتفطونها دون ربكم وجب ان تكونوا قدرية ولم نكن نحن قدرية لانا لم نضف الاعمال الى انفسنا دون ربنا عزوجل ولم نقل انا نقدرها دونه وقلنا انها تقدر لنا (جواب) ويقال لهم اذا كان من اثبت التقدير لله عزوجل قدريا فيلزمكم اذا زعمتم ان الله عزوجل قدر السموات والارض وقدر الطاعات ان تكونوا قدرية فاذا لم يلزم هذا فقد بطل قولكم وانتقض كلامكم ٭

٭ مسئلة في الختم ٭

مسئلة في الختم

يقال لهم اليس قد قال الله عزوجل ختم الله على قلوبهم وعلى سمعهم وعلى ابصارهم غشاوة ٭ وقال عزوجل من يرد الله ان يهديه يشرح صدره للاسلام ومن يرد ان يضله يجعل صدره ضيقا حرجا ٭ فخبرونا عن الذين ختم الله على قلوبهم وعلى سمعهم اتزعمون انه هداهم وشرح للاسلام صدورهم واضلهم فان قالوا نعم تناقض قولهم كيف القفل الذى قال الله عزوجل ام على قلوب اقفالها ٭ مع الشرح والضيق مع السعة والهدى مع الضلال ان كان هذا جاز ان يجتمع التوحيد والالحاد الذى هو ضد التوحيد والكفر والايمان معاً في قلب واحد وان لم يجز هذا لم يجز ماقلتموه فان قالوا الختم والضيق والضلال لايجوز ان يجتمع مع شرح الله الصدر قيل لهم وكذلك الهدى لا يجتمع مع الضلال واذا كان هكذا فما شرح الله صدور الكافرين للايمان بل ختم على قلوبهم واقفلها عن الحق وشد عليها كما دعا نبي الله موسى عليه السلام على قومه فقال ربنا اطمس على

اموالهم واشدد على قلوبهم فلا يومنوا حتى يروا العذاب الاليم . قال الله عزوجل قد اجيبت دعوتكما وقال عزوجل يخبر عن الكافرين انهم قالوا قلوبنا في اكنة مما تدعونا اليه وفي اذاننا وقر ومن بيننا وبينك حجاب ٭ فاذا خلق الله الاكنة في قلوبهم والقفل والزيغ لان الله تعالى قال فلما زاغوا ازاغ الله قلوبهم والختم وضيق الصدر ثم امرهم بالايمان الذي علم انه لايكون فقد امرهم بما لايقدرون عليه واذا خلق الله في قلوبهم ماذكرناه من الضيق عن الايمان فهل الضيق عن الايمان الا الكفر الذى في قلوبهم وهذا يبين ان الله خلق كفرهم ومعاصيهم (جواب) ويقال لهم قال الله عزوجل لنبيه عليه السلام ولولا ان ثبتناك لقد كدت تركن اليهم شيئا قليلا ٭ وقال يخبر عن يوسف ولقد همت به وهم بها لولا ان رأى برهان ربه ٭ فحدثونا عن ذلك التثبيت والبرهان هل فعله الله عزوجل بالكافرين او ماهو مثله فان قالوا لا تركوا القول بالقدر وان قالوا نعم قيل لهم فاذا كان لم يركن اليهم من اجل التثبيت فيجب لو كان فعل ذلك بالكافرين ان يثبتوا عن الكفر واذا لم يكونوا عن الكفر مفترقين فقد بطل ان يكون فعل بهم مثل مافعله بالنبي صلى الله عليه وسلم من التثبت الذى لما فعله به لم يركن الى الكافرين ٭

٭ مسئلة في الاستثناء ٭

مسئلة في الاستثناء

يقال لهم خبرونا عن مطالبة رجل بحق فقال له والله لاعطينك ذلك غدا ان شاء الله اليس الله شائيا ان يعطيه حقه فمن قولهم نعم يقال لهم افرأيتم ان جاء الغد فلم يعطه حقه اليس لا يحنث فلا بد من نعم يقال لهم فلو كان الله

شاء ان يعطيه حقه لحنث اذا لم يعطه كما لو قال والله لاعطينك حقك اذا
طلع الفجر غدا ثم طلع ولم يعطه يكون حانثا •

مسئلة في الآجال

يقال لهم اليس قد قال الله عز وجل اذا جاء اجلهم فلا يستاخرون ساعة
ولا يستقدمون • وقال ولن يؤخر الله نفسا اذا جاء اجلها • فلا بد من نعم
يقال لهم نخبرونا عن من قتله قاتل ظلما اتزعمون انه قتل في اجله او باجله
فان قالوا نعم وافقوا وقالوا بالحق وتركوا القدر وان قالوا لا قيل لهم فمتى
اجل هذا المقتول فان قالوا الوقت الذي علم الله انه لو لم يقتل لتزوج امرأة
علم انها امرأته وان لم يبلغ الى ان يتزوجها او اذا كان في معلوم الله انه لو لم يقتل
وبقي لكفر ان يكون النار داره واذا لم يجز هذا لم يجز ان يكون الوقت
الذي لم يبلغ اليه اجلا له على ان هذا القول لا يفيد لقول الله عز وجل فاذا جاء
اجلهم لا يستاخرون ساعة ولا يستقدمون (مسئلة اخرى) ويقال لكم
اذا كان القاتل عندكم قادرا على ان لا يقتل هذا المقتول فيعيش فهو قادر
على قطع اجله وتقديمه قبل اجله وهو قادر على تاخيره الى اجله فالانسان
على قولكم يقدر ان يقدم آجال العباد ويؤخرها ويقدر ان يبقي العباد ويبلغهم
ويخرج ارواحهم وهذا الحاد في الدين •

مسئلة في الارزاق

ويقال لهم خبرونا عن من اغتصب طعاما فاكله حراما هل رزقه الله ذلك
الحرام فان قالوا نعم تركوا القدر وان قالوا لا قيل لهم فمن اكل جميع عمره الحرام

فما رزقه

فما رزقه الله شيئا اغتذى به جسمه ويقال لهم فاذا كان غيره يغتصب له ذلك
الطعام ويطعمه اياه الى ان مات فرازق هذا الانسان عندكم غير الله وفي هذا
اقرار منهم ان للخلق رازقين احدهما يرزق الحلال والآخر يرزق الحرام
وان الناس تنبت لحومهم وتشتد عظامهم والله غير رازق لهم ما اغتذوا به واذا قلتم
ان الله لم يرزقه الحرام لزمكم ان الله لم يغذه به ولا جعله قواما لجسمه وان
لحمه وجسمه قام وعظمه اشتد بغير الله عز وجل وهو من رزقه الحرام وهذا
كفر عظيم ان احتملوا •

مسئلة اخرى في الارزاق

ويقال لهم لم ابيتم ان يرزق الله الحرام فان قالوا لانه لو رزق الحرام لملك الحرام
يقال لهم خبرونا عن الطفل الذي يتغذى من لبن امه وعن البهيمة التي ترعى
الحشيش من يرزقهما ذلك فان قالوا الله قيل لهم هل ملكهما وهل للبهيمة ملك فان قالوا
لا قيل لهم فلم زعمتم انه لو رزق الحرام لملك الحرام وقد يرزق الله الشيء
ولا يملكه ويقال لهم هل اقدر الله العبد على الحرام ولم يملكه اياه فمن قولهم
نعم يقال لهم فما انكرتم ان يرزقه الحرام وان لم يملكه اياه (جواب) يقال لهم
اذا كان توفيق المؤمنين بالله فما انكرتم ان يكون خذلان الكافرين من
قبل الله والا فان زعمتم ان الله وفق الكافرين للايمان فقولوا عصمهم من
الكفر وكيف يعصمهم من الكفر وقد وقع الكفر منهم فان اثبتوا ان الله خذلهم
قيل لهم فالخذلان من الله ليس هو الكفر الذي خلقه فيهم فان قالوا نعم وافقوا
وان قالوا لا قيل لهم فما ذلك الخذلان الذي خلقه فان قالوا تخليته اياهم والكفر

قبل لهم اوليس من قولكم ان الله عز وجل خلا بين المؤمنين وبين الكفر فمن قولهم نعم قيل لهم فاذا كان الخذلان التخلية بينهم وبين الكفر فقد لزمكم ان يكون خذل المؤمنين لانه خلى بينهم وبين الكفر وهذا خروج عن الدين فلا بد لهم ان يثبتوا الخذلان لان الكفر الذى خلقه الله فيهم فيتركوا القول بالقدر (مسئلة) ان سأل سائل من اهل القدر فقال هل يخلو العبد من ان يكون بين نعمة يجب عليه ان يشكر الله عليها او بلية يجب عليه الصبر عليها قيل له العبد لا يخلو من نعمة وبلية والنعمة يجب على العبد ان يشكر الله عليها والبلايا على ضربين منها ما يجب الصبر عليها كالامراض والاسقام وما اشبه ذلك ومنها ما يجب عليه الاقلاع عنها كالكفر والمعاصى (مسئلة) وان سألوا فقالوا اتيا خير الخير او من الخير منه قيل لهم من كان الخير منه متفضلا به فهو خير من الخير فان قالوا افايا شر الشر او من الشر منه قيل لهم من كان الشر منه جائرا به فهو شر من الشر والله عز وجل يكون منه الشر خلقا وهو عادل به فلذلك لا يلزمنا ما سألتم عنه على انكم ناقضون لاصولكم لانه ان كان من كان الشر منه فهو شر من الشر وقد خلق الله عز وجل ابليس الذى هو شر من الشر الذى يكون منه فقد خلق ما هو شر من الشرور كلها وهذا نقض دينكم وفساد مذهبكم ❋

مسئلة في الهدى

مسئلة في الهدى

يقال للمعتزلة اليس قد قال الله عز وجل الم ذلك الكتاب لا ريب فيه هدى للمتقين ❋ فاخبر ان القرآن هدى للمتقين فلا بد من نعم يقال لهم اوليس قد

ذكر الله عز وجل القرآن فقال والذين لا يؤمنون في آذانهم وقر وهو عليهم عمى ❋ فخبر ان القرآن على الكافرين عمى فلابد من نعم ويقال لهم فهل يجوز ان يكون من خبر الله عز وجل ان القرآن له هدى هو عليه عمى فلابد من لا يقال لهم فكما لا يجوز ان يكون القرآن عمى على من اخبر الله انه له هدى كذلك لا يجوز ان يكون القرآن هدى لمن اخبر الله انه عليه عمى ❋ (مسئلة اخرى) ثم يقال لهم اذا اجاز ان يكون دعاء الله الى الايمان هدى لمن قبل ولمن لم يقبل فما انكرتم دعاء ابليس الى الكفر اضلالا لمن قبل ولمن لم يقبل فان كان دعاء ابليس الى الكفر اضلالا للكافرين الذين قبلوا عنه دون المؤمنين الذين لم يقبلوا عنه فما انكرتم ان دعاء الله عز وجل الى الايمان هدى للمؤمنين الذين قبلوا عنه دون الكافرين الذين لم يقبلوا عنه والا فما الفرق بين ذلك (مسئلة اخرى) ويقال لهم اليس قال الله عز وجل يضل به كثيرا فهل يدل قوله يضل به كثيرا على انه لم يضل الكل لانه لو اراد الكل لقال يضل به الكل فلما قال يضل به كثيرا علمنا انه لم يضل الكل فلا بد من نعم يقال لهم فما انكرتم ان قوله ويهدي به كثيرا دليل على انه لم يرد الكل لانه لو اراد الكل لقال ويهدى به الكل فلما قال ويهدى به كثيرا علمنا انه لم يهد الكل وفي هذا ابطال قولكم ان الله هدى الخلق اجمعين ❋ (مسئلة اخرى) ويقال لهم اذا قلتم ان دعاء الله الى الايمان هدى للكافرين الذين لم يقبلوا عن الله امره فما انكرتم ان يكون دعاء الله الى الايمان نفعا وصلاحا وتسديدا للكافرين الذين لم يقبلوا عن الله امره وما انكرتم ان يكون عصمة

لهم من الكفر وان لم يكونوامن الكفر معتصمين و ان يكون نو فيقاللايمان وان لم يو فقوا اللايمان وفي هذامايجب ان الله سدد الكافرين و اصلحهم و عصمهم و وفقهم للايمان وان كانوا كافرين و هذا مما لايجوز لانهاالكافرين مخذولون وكيف يكونون موفقين للايمان و هم مخذولون فان جاز ان يكون الكافر موفقاللايمان فما انكرتم ان يكون الايمان له متفقا فان استحال هذ افما انكرتم ان يستحيل ماقلتموه ❊

❊ مسئلة في الضلال ❊

مسئلة في الضلال

يقال لهم اضل الله الكافرين عن الايمان او عن الكفر فان قالوا عن الكفر قيل لهم فكيف يكونون ضالين عن الكفر ذاهبين عنه وهم كافرون فان قالوا اضلهم عن الايمان تركوا قولهم و ان قالوا نقول ان الله اضلهم ولم يضلهم عن شئ قيل لهم ماالفرق بينكم و بين من قال ان الله هدى المؤمنين لاالى شئ فان استحال ان يهدي المؤمنين لاالى الايمان فما انكرتم من انه محال ان يضل الكافرين لا عن الايمان (مسئلة اخرى) و يقال لهم ما معنى قول الله عز وجل و يضل الله الظالمين فان قالوا معنى ذلك انه يسميهم ضالين و يحكم عليهم بالضلال قيل لهم اليس خاطب الله العرب بلغتها فقال بلسان عربي مبين و قال وماارسلنامن رسول الابلسان قومه ❊ فلابد من نعم يقال لهم فاذا كان انزل الله القرآن بلسان العرب فمن اين وجدتم في لغة العرب ان يقال اضل فلان فلانا اى سماه ضالا فان قالوا وجدنا القائل يقول اذا قال رجل لرجل ضال قد ضللته قيل لهم قد وجدنا العرب يقولون ضلل فلان فلانا

اذا سماه ضالا و لم نجدهم يقولون اضل فلان فلانا بهذا المعنى فلما قال الله عز وجل و يضل الله الظالمين لم يجز ان يكون ذلك معنى ذلك الاسم و الحكم اذا لم يجز في العرب ان يقال اضل فلان فلانا اذا سماه ضالا بطل تاويلك اذا كان خلاف لسان العرب (مسئلة اخرى) و يقال لهم اذا قلتم ان الله اضل الكافرين بان سماهم ضالين و ليس ذلك في اللغة على ما ادعيتموه فيلزمكم اذا سمى النبي صلى الله عليه و سلم قوما ضالين فاسدين بان يكون قد اضلهم وافسدهم بان سماهم ضالين فاسدين و اذا لم يجز هذا بطل ان يكون معنى يضل الله الظالمين الاسم و الحكم كما ادعيتم (جواب) و يقال لهم اليس قد قال الله تعالى من يهد الله فهو المهتد و من يضلل فلن تجد له وليامرشدا و قال عز وجل كيف يهدى الله قوما كفروا بعد ايمانهم فذكر انه لا يهديهم و قال و الله يدعو الى دار السلام و يهدى من يشاء الى صراط مستقيم فجعل الدعاء عاما و الهدى خاصا و قال لا يهدى القوم الكافرين فاذا اخبر الله عز وجل انه لا يهدي القوم الكافرين فكيف يجوز لقائل ان يقول انه هدى الكافرين مع اخباره انه لا يهديهم ومع قوله انك لاتهدي من احببت و لكن الله يهدى من يشاء و مع قوله ليس عليك هداهم ولكن الله يهدى من يشاء و مع قوله و لو شئنا لآتينا كل نفس هداها و ان جاز هذا جاز ان يقال اضل المؤمنين مع قوله من يهد الله فهو المهتدى ومع قوله هدى للمتقين فان لم يكن ذلك فما انكرتم انه لا يجوز ان يهدي الكافرين مع قوله لايهدي القوم الكافرين ومع سائر الآيات التي طالبنا كم بها

(جواب) ويقال لهم اليس قد قال الله عز وجل افرأيت من اتخذ الهه هواه واضله الله على علم وختم على سمعه وقلبه وجعل على بصره غشاوة فلابد من نعم يقال لهم فاضلهم ليضلوا اوليهتدوا فان قالوا اضلهم ليهتدوا قيل لهم وكيف يجوز ان يضلهم ليهتدوا وان جاز هذا جاز ان يهديهم ليضلوا واذا لم يجز ان يهدي المؤمنين ليضلوا فما انكرتم من انه لا يجوز ان يضل الكافرين ليهتدوا (جواب) ويقال لهم اذا زعمتم ان الله هدى الكافرين فلم يهتدوا فما انكرتم ان ينفعهم فلا ينتفعوا وان يصلحهم فلا ينصلحوا واذا جاز ان ينفع من لا ينتفع بنفعه فما انكرتم من ان يضر من لا تلحقه المضرة فان كان لا يضر الا من يلحقه الضرر فكذلك لا ينفع الا منتفعا ولو جاز ان ينفع من ليس منتفعا جاز ان يقدر من ليس مقتدرا واذا استحال ذلك استحال ان ينفع من ليس منتفعا ويهدى من ليس مهتديا (مسئلة) تسئلونا عنها تقولون اليس قد قال الله عز وجل شهر رمضان الذي انزل فيه القرآن هدى للناس وبينات* فما انكرتم ان يكون القرآن هدى للكافرين والمؤمنين قيل لهم الآية خاصة لان الله عز وجل قد بين لنا انه هدى للمتقين وخبرنا انه لا يهدي الكافرين والقرآن لا يتناقض فوجب ان يكون قوله هدى للناس اراد المؤمنين دون الكافرين (سوال) فان قال قائل اليس قد قال الله عز وجل انما تنذر من اتبع الذكر وقال انما انت منذر من يخشاها وقد انذر النبي صلى الله عليه وسلم من اتبع الذكر ومن لم يتبع ومن خشي ومن لم يخش *قيل له* نعم فان قالوا فما انكرتم ان يكون قوله هدى للمتقين اراد به هدى لهم ولغيرهم

قيل لهم

قيل لهم ان معنى قول الله عز وجل انما تنذر من اتبع الذكر انما اراد به ينتفع بانذارك من اتبع الذكر وقوله انما انت منذر من يخشاها اراد ان الانذار ينتفع به من يخشى الساعة ويخاف العقوبة فيها وان الله عز وجل قد اخبر في موضع آخر من القرآن انه انذر الكافرين فقال ان الذين كفروا سواء عليهم أانذرتهم ام لم تنذرهم لا يؤمنون وهذا هو خبر عن الكافرين وقال وانذر عشيرتك الاقربين وقال انذرتكم صاعقة مثل صاعقة عاد وثمود* وهذا خطاب للكافرين فلما اخبر الله عز وجل في آيات من القرآن انه انذر الكافرين كما اخبر الله في آيات انه انذر من يخشاها وانذر من اتبع الذكر وجب بالقرآن ان الله قد انذر المؤمنين والكافرين فلما خبرنا الله انه هدي للمتقين وعمى على الكافرين وخبرنا انه لا يهدى الكافرين وجب ان يكون القرآن هدى للمؤمنين دون الكافرين (سوال) ان سأل سائل عن قول الله عز وجل فاما ثمود فهديناهم فاستحبوا العمى على الهدى فقال اليس ثمود كانوا كافرين وقد اخبر الله انه هداهم *قيل له* ليس الامر كما ظننت والجواب في هذه الآية على وجهين احدهما* ان ثمود على فريقين كافرين ومؤمنين وهم الذين خبر انه انجاهم مع صالح بقوله عز وجل نجينا صالحا والذين آمنوا معه* فالذين عنى الله عز وجل من ثمود انه هداهم هم المؤمنون دون الكافرين لان الله عز وجل قد بين لنا في القرآن انه لا يهدي الكافرين والقرآن لا يتناقض بل يصدق بعضه بعضا فاذا اخبرنا في موضع انه لا يهدي الكافرين ثم خبر

في موضع انه هدى ثمود علمنا انه انما اراد المؤمنين من ثمود دون
الكافرين * والوجه الآخر * ان الله عز وجل عنى قوما من ثمود كانوا
مؤمنين ثم ارتدوا فاخبر انه هداهم فاستحبوا بعد الهداية الكفر على
الايمان وكانوا في حال هداهم مؤمنين فان قال قائل معترضا في الجواب
الاول كيف يجوز ان يقول فهديناهم ويعني المؤمنين من ثمود ويقول
فاستحبوا يعني الكافرين منهم وهم غير مؤمنين يقال له هذا جائز في اللغة
التي ورد بها القرآن ان يقول فهديناهم ويعني المؤمنين من ثمود ويقال
فاستحبوا يعني الكافرين منهم وقد ورد القول بمثل هذا قال الله عز وجل
وما كان الله ليعذبهم وانت فيهم يعني الكفار ثم قال وما كان الله معذبهم
وهم يستغفرون يعني المؤمنين ثم قال ومالهم الا يعذبهم الله يعني الكافرين
ولا خلاف عند اهل اللغة في جواز الخطاب بهذا ان يكون ظاهره لجنس
والمراد به جنسان فبطل ما اعترض به المعترض ودل على جهله *

باب ذكر الروايات في القدر

باب ذكر الروايات في القدر

روى معاوية بن عمرو قال ثنا زائدة قال حدثنا سليمان الاعمش عن زيد
ابن وهب عن عبد الله بن مسعود قال اخبرنا رسول الله صلى الله عليه وسلم
وهو الصادق المصدوق ان خلق احدكم يجمع في بطن امه في اربعين
ليلة ثم يكون علقة مثل ذلك ثم يكون مضغة مثل ذلك ثم يبعث الله الملك
قال فيؤمر باربع كلمات يقال اكتب اجله ورزقه وعمله وشقي او سعيد ثم
ينفخ فيه الروح قال فان احدكم ليعمل بعمل اهل الجنة حتى مايكون بينه

وبينها

وبينها الاذراع فيسبق عليه الكتاب فيعمل بعمل اهل النار فيدخلها وان
احدكم ليعمل بعمل اهل النار حتى مايكون بينه وبينها الاذراع فيسبق عليه
الكتاب فيختم له بعمل اهل الجنة فيدخلها * وروى معاوية بن عمرو قال
ثنا زائدة عن الاعمش عن ابي صالح عن ابي هريرة عن النبي صلى الله عليه وسلم
قال احتج آدم وموسى قال موسى يا آدم انت الذي خلقك الله بيده ونفخ فيك
من روحه اغويت الناس واخرجتهم من الجنة قال فقال آدم انت موسى
الذي اصطفاك الله بكلماته تلومني على عمل كتبه الله علي قبل ان يخلق السموات
قال فحج آدم موسى * وروى حديث حج آدم موسى مالك عن ابي الزناد
عن الاعرج عن ابي هريرة عن النبي صلى الله عليه وسلم وهذا يدل على
بطلان قول القدرية الذين يقولون ان الله عز وجل لا يعلم الشيء حتى
يكون لان الله عز وجل اذا كتب ذلك وامر بان يكتب فلا يكتب
شيئا لا يعلم جل عن ذلك وتقدس وقال الله عز وجل وما تسقط من ورقة
الا يعلمها ولا حبة في ظلمات الارض ولا رطب ولا يابس الا في كتاب مبين
وقال وما من دابة في الارض الا على الله رزقها ويعلم مستقرها ومستودعها
وقال احصاه الله ونسوه * وقال لقد احصاهم وعدهم عدا * وقال احاط بكل شيء
علما واحصى كل شيء عددا وقال بكل شيء عليم * فذلك يبين انه يعلم الاشياء
كلها وقد اخبر الله عز وجل ان الخلق يبعثون ويحشرون وان الكافرين
في النار يخلدون وان الانبياء والمؤمنين في الجنان يدخلون وان القيامة
تقوم ولم تقم القيامة بعد فذلك يدل على ان الله تعالى يعلم مايكون قبل ان

يكون وقد قال الله في اهل النار ولو ردوا لعادوا * فاخبر عما لا يكون ان لو كان كيف يكون وقال ما بال القرون الاولى قال علمها عند ربي في كتاب لا يضل ربي ولا ينسى ومن لا يعلم الشيء قبل كونه لا يعلمه بعد تقضيه تعالى عن قول الظالمين علوا كبيرا وروى معاوية بن عمرو قال ثنا زائدة عن سليمان الاعمش عن عمرو بن مرة عن عبد الرحمن بن ابي ليلى عن عبد الله بن ربيعة قال كنا عند عبد الله قال فذكروا رجلا فذكروا من خلقه فقال القوم اماله من ياخذ على يديه قال عبد الله أرأيتم لو قطع رأسه أكنتم تستطيعون ان تجعلوا له يدا فالوا لا قال عبد الله ان النطفة اذا وقعت في المرأة مكثت اربعين يوما ثم انحدرت دما ثم يكون علقة مثل ذلك ثم يكون مضغة مثل ذلك ثم يبعث ملك فيقول اكتب اجله وعمله ورزقه واثره وخلقه وشقي او سعيد وانكم لن تستطيعوا ان تغيروا خلقه حتى تغيروا خلقه وروى معاوية بن عمرو قال ثنا زائدة عن منصور عن سعد بن عبيدة عن ابي عبد الرحمن عن علي رضي الله عنه قال كنا في جنازة في بقيع الغرقد فاتى النبي صلى الله عليه وسلم فقعد ونحن حوله ومعه مخصرة له فنكت بها ورفع رأسه فقال ما منكم من نفس منفوسة الا قد كتب مكانها من الجنة او النار والا قد كتبت شقية او سعيدة فقال رجل من القوم يارسول الله افلا نمكث على كتابنا وندع العمل فمن كان منا من اهل السعادة يصير الى السعادة ومن كان منا من اهل الشقاوة فيصير الى الشقاوة فقال اعملوا فكل ميسر اما اهل الشقاوة فميسرون لعمل الشقاوة واما اهل السعادة فميسرون لعمل السعادة

ثم قال

ثم قال فاما من اعطى واتقى وصدق بالحسنى فسنيسره لليسرى واما من بخل واستغنى وكذب بالحسنى فسنيسره للعسرى وروى موسى ابن اسمعيل قال ثنا حماد قال انا هشام بن عروة عن عروة عن عائشة ان رسول الله صلى الله عليه وسلم قال ان الرجل ليعمل بعمل اهل الجنة وانه مكتوب في الكتاب من اهل النار فاذا كان قبل موته تحول فعمل بعمل اهل النار فمات فدخل النار وان الرجل ليعمل بعمل اهل النار وانه لمكتوب في الكتاب انه من اهل الجنة فاذا كان قبل موته تحول فعمل بعمل اهل الجنة فمات فدخل الجنة * وهذه الاحاديث تدل على ان الله عز وجل علم ما يكون انه يكون وكتبه وانه قد كتب اهل الجنة واهل النار وخلقهم فريقين فريقا في الجنة وفريقا في السعير وبذلك نطق كتابه اذ يقول فريقا هدى وفريقا حق عليهم الضلالة وقال فريق في الجنة وفريق في السعير وقال فمنهم شقي وسعيد فخلق الله الاشقياء للشقاوة والسعداء للسعادة وقال عز وجل ولقد ذرأنا لجهنم كثيرا من الجن والانس وروي عن النبي صلى الله عليه وسلم ان الله عز وجل جعل للجنة اهلا وللنار اهلا * دليل في القدر ومما يدل على بطلان قول القدرية قول الله عز وجل واذ اخذ ربك من بني آدم من ظهورهم ذرياتهم الآية * وجاءت الرواية عن رسول الله صلى الله عليه وسلم ان الله عز وجل مسح ظهر آدم فاخرج ذريته من ظهره كامثال الذر ثم قررهم بوحدانيته واقام الحجة عليهم لانه قال واشهدهم على انفسهم الست بربكم قالوا بلى شهدنا قال الله عز وجل ان تقولوا يوم القيامة

انا كنا عن هذا غافلين * فجعل تقريرهم بوحدانيته لما اخرجهم من ظهر آدم حجة عليهم اذا انكروا في الدنيا ما كانوا عرفوه في الذر الاول ثم من بعد الاقرار جحدوه * وروى عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قبض قبضة للجنة وقبض قبضة للنار ميز بعضا من بعض فقلبت الشقوة على اهل الشقوة والسعادة على اهل السعادة قال الله عز وجل مخبرا عن اهل النار انهم قالوا ربنا غلبت علينا شقوتنا وكنا قوما ضالين * وكل ذلك بامر قد سبق في علم الله عز وجل ونفذت فيه ارادته وتقدمت فيه مشيئته * وروى معاوية بن عمرو قال زائدة قال طلحة بن يحيى القرشي قال حدثتني عائشة بنت طلحة عن عائشة ام المؤمنين ان النبي صلى الله عليه وسلم دعي الى جنازة غلام من الانصار ليصلي عليه فقالت عائشة طوبى لهذا يا رسول الله عصفور من عصافير الجنة لم يعمل سوأ ولم يدركه قال او غير ذلك يا عائشة ان الله عز وجل قد جعل للجنة اهلا وهم في اصلاب آبائهم وللنار اهلا جعلهم لها وهم في اصلاب آبائهم * وهذا يبين ان السعادة قد سبقت لاهلها والشقاء قد سبق لاهله وقال النبي صلى الله عليه وسلم اعملوا فكل ميسر لما خلق له * دليل آخر * وقد قال الله عز وجل من يهد الله فهو المهتد ومن يضلل فلن تجد له وليا مرشدا * وقال يضل به كثيرا ويهدي به كثيرا فاخبر انه يضل ويهدي وقال ويضل الله الظالمين ويفعل الله ما يشاء * فاخبرنا انه فعال لما يريد واذا كان الكفر مما اراده فقد فعله وقدره واحدثه وانشاه واخترعه وقد بين ذلك بقوله تعبدون ما تنحتون والله خلقكم وما تعملون فلو كانت عبادتهم للاصنام من اعمالهم كان

ذلك مخلوقا لله وقد قال الله تعالى جزاء بما كانوا يعملون * يريد انه يجازيهم على اعمالهم فكذلك اذا ذكر عبادتهم للاصنام وكفرهم بالرحمن ولو كان مما قدروه وفعلوه لانفسهم لكانوا قد فعلوا وقدروا ما خرج عن تقدير ربهم وفعله وكيف يجوز ان يكون لهم من التقدير والفعل والقدرة ما ليس لربهم من زعم ذلك فقد عجز الله عز وجل وتعالى عن قول المعجزين له علوا كبيرا * الا ترى ان من زعم ان العباد يعلمون ما لا يعلمه الله عز وجل لكان قد اعطاهم من العلم ما لم يدخل في علم الله وجعلهم لله نظراء فكذلك من زعم ان العباد يفعلون ويقدرون ما لم يقدره الله ويقدرون على ما لم يقدر عليه فقد جعل لهم من السلطان والقدرة والتمكن ما لم يجعله للرحمن تعالى الله عن قول اهل الزور والبهتان والافك والطغيان علوا كبيرا (جواب) ويقال لهم هل فعل الكافر الكفر فاسدا باطلا متناقضا فان قالوا نعم قيل لهم وكيف يفعله فاسدا متناقضا قبيحا وهو يعتقده حسنا صحيحا افضل الاديان واذا لم يجز ذلك لان الفعل لا يكون فعلا على حقيقته الا ممن علمه على ما هو عليه من حقيقته كما لا يجوز ان يكون فعلا ممن لم يعلمه فعلا فقد وجب ان الله عز وجل هو الذي قدر الكفر وخلقه كفرا فاسدا باطلا متناقضا خلافا للحق والسداد *

باب الكلام في الشفاعة والخروج من النار

ويقال لهم قد اجمع المسلمون ان لرسول الله صلى الله عليه وسلم شفاعة فلمن الشفاعة هي للمذنبين المرتكبين الكبائر او للمؤمنين المخلصين فان قالوا للمذنبين المرتكبين الكبائر وافقوا وان قالوا للمؤمنين المبشرين بالجنة الموعودين بها

باب الكلام في الشفاعة والخروج من النار

* قيل لهم * فاذا كانوا بالجنة موعودين و بها مبشرين و الله عز وجل لايخلف وعده فما معنى الشفاعة لقوم لايجوز عندكم ان لا يدخلهم الله جناته و من قولكم قد استحقوها على الله و استوجبوها عليه و اذا كان الله عز وجل لايظلم مثقال ذرة كان تاخيرهم عن الجنة ظلما وانما يشفع الشفعاء الى الله عز وجل في ان لايظلم على مذاهبكم تعالى الله عن افترائكم عليه علوا كبيرا . فان قالوا يشفع النبي صلى الله عليه وسلم الى الله عز وجل في ان يزيدهم من فضله لافي ان يدخلهم جناته قيل لهم او ليس قد وعدهم الله ذلك فقال يوفيهم اجورهم و يزيدهم من فضله * و الله عز وجل لايخلف وعده فانما يشفع الى الله عز وجل عندكم في ان لايخلف وعده و هذا جهل من قولكم و انما الشفاعة المعقولة فيمن استحق عقابا ان يوضع عنه عقابه اوفي من لم يعده شيئا ان يتفضل به عليه فاما اذا كان الوعد بالتفضل سابقا فلا وجه لهذا (سوال) فان سألوا عن قول الله عز وجل و لايشفعون الا لمن ارتضى (فالجواب) عن ذلك الالمن ارتضى فهم يشفعون له و قد روى ان شفاعة النبي صلى الله عليه وسلم لاهل الكبائر و روي عن النبي صلى الله عليه وسلم ان المذنبين يخرجون من النار *

باب الكلام في الحوض

و انكرت المعتزلة الحوض و قد روي عن النبي صلى الله عليه وسلم من وجوه كثيرة و روي عن اصحابه بلا خلاف و روى عفان قال حدثنا حماد بن سلمة عن علي بن زيد عن الحسن عن انس بن مالك انه ذكر الحوض عند عبيد الله بن زياد فانكره فبلغ انسا فقال لاجرم و الله لافعلن به قال فاتاه

فقال

فقال ماذا كرتم من الحوض قال عبيد الله هل سمعت النبي صلى الله عليه وسلم يذكره قال سمعت النبي صلى الله عليه وسلم اكثر من كذا و كذا مرة يقول ما بين طرفيه يعني الحوض ما بين ايلة و مكة او ما بين صنعاء و مكة و ان آنيته اكثر من نجوم السماء * و روى احمد بن حمدالله بن يونس قال حدثنا ابن ابي زائدة عن عبد الملك بن عمير عن جندب بن سفيان قال سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول انا فرطكم على الحوض في اخبار كثيرة *

باب الكلام في عذاب القبر

و انكرت المعتزلة عذاب القبر و قد روي عن النبي صلى الله عليه وسلم من وجوه كثيرة و روي عن اصحابه رضي الله عنهم وما روي عن احد منهم انه انكره و نفاه وجحده فوجب ان يكون اجماعا من اصحاب النبي صلى الله عليه وسلم * و روى ابو بكر بن ابي شيبة قال ثنا ابو معاوية عن الاعمش عن ابي صالح عن ابي هريرة قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم تعوذوا بالله من عذاب القبر * و روى احمد بن اسحاق الحضرمي قال ثنا وهيب قال ثنا موسى بن عقبة قال حدثتني ام خالد بنت خالد بن سعيد بن العاص انها سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يتعوذ من عذاب القبر * و روى انس بن مالك عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال لولا ان لاتدافنوا لسألت الله عز وجل ان يسمعكم من عذاب القبر ما اسمعني (دليل آخر) ومما يبين عذاب الكافرين في القبور قول الله عز وجل النار يعرضون عليها غدوا و عشيا و يوم تقوم الساعة ادخلوا

آل فرعون اشد العذاب * فجعل عذابهم يوم تقوم الساعة بعد عرضهم على النار في الدنيا غدوا وعشيا وقال سنعذبهم مرتين مرة بالسيف ومرة في قبورهم ثم يردون الى عذاب غليظ في الآخرة واخبر الله عز وجل ان الشهداء في الدنيا يرزقون ويفرحون بفضل الله قال عز وجل ولا تحسبن الذين قتلوا في سبيل الله امواتا بل احياء عند ربهم يرزقون فرحين بما آتاهم الله من فضله ويستبشرون بالذين لم يلحقوا بهم من خلفهم الا خوف عليهم ولا هم يحزنون * وهذا لا يكون الا في الدنيا لان الذين لم يلحقوا بهم احياء لم يموتوا ولا قتلوا *

باب الكلام في امامة ابي بكر الصديق رضى الله عنه

باب الكلام في امامة ابي بكر الصديق رضى الله عنه

قال الله تبارك وتعالى وعد الله الذين آمنوا منكم وعملوا الصالحات ليستخلفنهم في الارض كما استخلف الذين من قبلهم وليمكنن لهم دينهم الذى ارتضى لهم وليبدلنهم من بعد خوفهم امنا يعبدوننى لا يشركون بي شيئا وقال عز وجل الذين ان مكناهم في الارض اقاموا الصلوة وآتوا الزكوة وامروا بالمعروف ونهوا عن المنكر * واثنى الله عز وجل على المهاجرين والانصار والسابقين الى الاسلام وعلى اهل بيعة الرضوان ونطق القرآن بمدح المهاجرين والانصار في مواضع كثيرة واثنى على اهل بيعة الرضوان فقال عز وجل لقد رضى الله عن المؤمنين اذ يبايعونك تحت الشجرة الآية قد اجمع هؤلاء الذين اثنى الله عليهم ومدحهم على امامة ابى بكر الصديق رضى الله عنه وسموه خليفة رسول الله صلى الله عليه وسلم وبايعوه وانقادوا له

واقروا له بالفضل وكان افضل الجماعة في جميع الخصال التى يستحق بها الامامة من العلم والزهد وقوة الراى وسياسة الامة وغير ذلك (دليل آخر) من القرآن على امامة الصديق رضى الله عنه وقد دل الله على امامة ابي بكر في سورة براءة فقال للقاعدين عن نصرة نبيه عليه السلام والمتخلفين عن الخروج معه قل لن تخرجوا معى ابدا ولن تقاتلوا معى عدوا * وقال فى سورة اخرى سيقول المخلفون اذا انطلقتم الى مغانم لتاخذوها ذرونا نتبعكم يريدون ان يبدلوا كلام الله يعنى قوله لن تخرجوا معى ابدا ثم قال كذلكم قال الله من قبل فسيقولون بل تحسدوننا بل كانوا لا يفقهون الا قليلا وقال قل للمخلفين من الاعراب ستدعون الى قوم اولى باس شديد تقاتلونهم او يسلمون فان تطيعوا يؤتكم الله اجرا حسنا وان تتولوا يعنى تعرضوا عن اجابة الداعى لكم الى قتالهم كما توليتم من قبل يعذبكم عذابا اليما * والداعى لهم الى ذلك غير النبي صلى الله عليه وسلم الذى قال الله عز وجل له قل لن تخرجوا معى ابدا ولن تقاتلوا معى عدوا * وقال فى سورة الفتح يريدون ان يبدلوا كلام الله فمنعهم من الخروج مع نبيه عليه السلام وجعل خروجهم معه تبديلا لكلامه فوجب بذلك ان الداعى الذى يدعوهم الى القتال داع يدعوهم بعد نبيه صلى الله عليه وسلم وقد قال الناس هم فارس وقالوا اهل اليمامة فقد قاتلهم ابو بكر الصديق رضى الله عنه ودعا الى قتالهم وان كانوا الروم فقد قاتلهم الصديق ايضا وان كانوا اهل فارس فقد قوتلوا في ايام ابي بكر وقاتلهم عمر من بعده وفرغ منهم واذا وجبت امامة عمر وجبت امامة

ابي بكر كما وجبت امامة عمر لانه العاقد له الامامة فقد دل القرآن على امامة الصديق والفاروق رضوان الله عليهما واذا وجبت امامة ابي بكر بعد رسول الله صلى الله عليه وسلم وجب انه افضل المسلمين رضي الله عنه *

(دليل آخر) الاجماع على امامة ابي بكر الصديق رضي الله عنه * ومما يدل على امامة الصديق رضي الله عنه ان المسلمين جميعا تابعوه وانقادوا لامامته وقالوا له يا خليفة رسول الله ورأينا عليا والعباس رضي الله عنهما بايعاه رضي الله عنه واقرا له بالامامة واذا كانت الرافضة يقولون ان عليا هو المنصوص على امامته والراوندية تقول العباس هو المنصوص على امامته ولم يكن في الناس في الامامة الا ثلاثة اقوال * من قال منهم ان النبي صلى الله عليه وسلم نص على امامة الصديق وهو الامام بعد الرسول * وقول من قال نص على امامة علي * وقول من قال الامام بعده العباس * وقول من قال هو ابو بكر الصديق هو باجماع المسلمين والشهادة له بذلك ثم رأينا عليا والعباس قد بايعاه واجمعا على امامته وجب ان يكون اماما بعد النبي صلى الله عليه وسلم باجماع المسلمين ولا يجوز لقائل ان يقول كان باطن علي والعباس خلاف ظاهرهما ولو جاز هذا لمدعيه لم يصح اجماع وجاز لقائل ان يقول ذلك في كل اجماع للمسلمين وهذا يسقط حجية الاجماع لان الله عز وجل لم يتعبدنا في الاجماع بباطن الناس وانما تعبدنا بظاهرهم واذا كان ذلك كذلك فقد حصل الاجماع والاتفاق على امامة ابي بكر الصديق واذا ثبتت امامة الصديق ثبتت امامة الفاروق لان الصديق نص عليه وعقد له الامامة واختاره لها وكان

افضلهم

افضلهم بعد ابي بكر رضي الله عنهما وثبتت امامة عثمان رضي الله عنه بعد عمر بعقد من عقد له الامامة من اصحاب الشورى الذين نص عليهم عمر فاختاروه ورضوا بامامته واجمعوا على فضله وعدله وثبتت امامة علي بعد عثمان رضي الله عنهما بعقد من عقد له من الصحابة من اهل الحل والعقد ولانه لم يدع احد من اهل الشورى غيره في وقته وقد اجتمع على فضله وعدله وان امتناعه عن دعوى الامر لنفسه في وقت الخلفاء قبله كان حقا لعلمه ان ذلك ليس بوقت قيامه فلما كان لنفسه في غير وقت الخلفاء قبله كان حقا لعلمه ان ذلك وقت قيامه ثم لما صار الامر اليه ظهر واعلن ولم يقصر حتى مضى على السداد والرشاد كما مضى من قبله من الخلفاء وائمة العدل على السداد والرشاد متبعين لكتاب ربهم وسنة نبيهم هؤلاء الائمة الاربعة المجمع على عدلهم وفضلهم رضي الله عنهم * وقد روى شريح بن النعمان قال ثنا حشرج بن نباته عن سعيد ابن جمهان قال حدثني سفينة قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم الخلافة في امتي ثلاثون سنة ثم ملك بعد ذلك ثم قال لي سفينة امسك خلافة ابي بكر وخلافة عمر وخلافة عثمان ثم قال امسك خلافة علي بن ابي طالب قال فوجدتها ثلاثين سنة * فدل ذلك على امامة الائمة الاربعة رضي الله عنهم فاما ما جرى بين علي والزبير وعائشة رضي الله عنهم فانما كان على تأويل واجتهاد وعلي الامام وكلهم من اهل الاجتهاد وقد شهد لهم النبي صلى الله عليه وسلم بالجنة والشهادة فدل على انهم كلهم كانوا على حق في اجتهادهم وكذلك ما جرى بين علي ومعاوية رضي الله عنهما كان على تأويل واجتهاد

و كل الصحابة ائمة مامونون غير متهمين في الدين و قد اثنى الله و رسوله
على جميعهم و تعبدنا بتوقيرهم و تعظيمهم وموالاتهم و التبرى من كل من
ينقص احدا منهم رضى الله عن جميعهم * قد قلنا في الاقرار قولا و خبرا
و الحمد لله اولا و آخرا *

تم الكتاب بعون الله الملك الوهاب و حسن توفيقه و الصلاة و السلام
على رسوله محمد و آله و اصحابه اجمعين *

هذه ضميمة (كتاب الابانة) تتعلق بصفحة (٣٥) للعالم الفاضل مولانا
المولوي محمد عنايت العلي الحيدرآبادي مد فيضه

بسم الله الرحمن الرحيم

اعلم ان الامام ابا الحسن الاشعرى ساق الكلام في كتابه (الابانة في اصول
الديانة) في مجموع العقائد الحقة لاهل السنة و مجموع العقائد الباطلة لاهل
البدعة اولا ثم اتى على اثبات عقيدة عقيدة من عقائد اهل السنة و ابطال
عقيدة عقيدة من عقائد اهل البدع ثانيا كل ذلك بحجج بلج و دلائل
جلائل كما هو ظاهر من مطالعة كتابه المذكور اذا علمت هذا فانظر
ان الاشعرى قال في صدر كتابه في باب ابانة قول اهل الزيغ والبدعة و تكلموا
بخلق القرآن نظيرا لقول اخوانهم من المشركين الذين قالوا ان هذا
الاقول البشر و لا يخفى ان هذا القول منه غاية في تشنيع القائلين بخلق

القرآن وذمهم ثم قال في باب ابانة قول اهل الحق والسنة ونقول ان كلام الله غير مخلوق فثبت من هذين القولين للاشعرى ان عقيدة خلق القرآن ضلالة وغواية عنده وخروج عن منهج السنة والجماعة ومعتقدها من اهل الشقاوة والغواية وليس في هذين البابين ماينسب الى غيره من نقل عنه او تحويل عليه بل جملة مافيها انما هو من ترتيبه وترصيفه ووضعه وتركيبه فتكون مقولته المرضية ومسلكه المختار هذه مقدمة يجب عليك ان تقررها في ذهنك فانها تنفعك ان شاء الله تعالى ه اعلم ه ان الاشعرى عقد بابا طويلا لعدم خلق القرآن فاثبته بابلغ الوجوه من عنده بغير ان ينقل عن احد ثم ذيل هذا الباب بباب ماذكر الرواة في القرآن وظاهر ان هذا الباب من المتممات للباب السابق ولواحقه وصنيع الاشعرى في هذا الباب انما هو حوالة المنقول على ناقله ونسبة الرواية الى راويه واما تنقيد الرواة والقدح في المرويات او تصحيحها واثبات المنقولات او انكارها فما تعرض له كما يظهر من مطالعة هذا الباب غير انه ذكر المروى في بعض المواضع بلفظ يعلم منه انه صحيح عنده مثل قوله صحت الرواية وجاء بالروايات يوردها بالفاظ بعضها اقوى من بعض مثل قال فانه اقوى من روي وروى فانه اقوى من ذكره والحاصل ان مقصود الاشعري في هذا الباب المذيل سرد روايات الباب تائيدا للباب السابق كما قال في آخر هذا الباب بان فيما ذكرنا من ذلك مقنع والحمد لله رب العالمين ه وقد احتججنا لصحة قولنا ان القرآن غير مخلوق من كتاب الله عز وجل وما تضمنه من البرهان واوضحه من البيان

انتهى

انتهى ومن المعلوم المقرر ان مجموع الروايات يحصل القوة والاعتضاد وان كان في بعضه ضعف ووهن لانه اذا كان المقصود اثبات المطلب من المجموع يكون النظر حينئذ على الحيثية المجموعية دون فرد فرد من المجموع ففى مثل هذا المقام اذا اوردت الروايات الكثيرة لاثبات مقصد لا يلزم منه صحة كل واحدة من تلك الروايات وعدم كونها مقدوحة مخدوشة لاسيما اذا لم يكن الكتاب كتاب رواية يبحث فيه عن نفس الروايات فمن اين يثبت ان تكون رواية خلق القرآن المنسوبة الى الامام الهمام المصدرة بلفظ ذكر صحيحة بعد تسليمها بختل ماهو بصدد اثباته وايضا ليس هنا لفظ يثبت منه ان هذه الرواية صحيحة عند الاشعري ولا سياق يتحقق منه انه الزم نفسه ان يكون كل ما يورده من الروايات صحيحا لا مجال فيه للقدح بل هو بصدد ان يثبت منه مقصده ويؤيد به نوع تائيد للباب السابق ويجعل هذا الباب متمما لذلك الباب ومكملا له فعلى هذا ان لم نعتبر تلك الروايات ونتصورها خارجا من الباب يتم مطلبه ويكمل مقصده ايضا ويثبت ماهو في اثباته كما يتم في صورة اعتبارها واعتدادها ومع هذا كله سوق تلك الرواية وذكرها ليس لبيان مذهب الامام الاعظم بل لاظهار انكار وقع على مذهب الامام من الائمة المعاصرين له ولتنبيه ان اولائك المنكرين كانوا من اشد الرادين على القائلين بهذا القول المنكر وان كان بيان مذهب الامام منطويا في الرواية منتهيا صورتها اليه ولكنه قد يكون المقصود من الامور المتعددة المتضمنة للرواية امرا واحدا فقط لما يقتضيه المقام ولما يقصر المورد على هذا

الامر الواحد فحسب *فظهر من هذا التقرير ان الاشعري ليس في اثبات نسبة هذه العقيدة الى الامام ولا انه ثابت عنده بل يحتمل ان يكون نسبة هذا القول الى الامام غير ثابت عنده من مقتضى تلك الروايات نفسها او من امور اخرى ولكنه ذكرها مضمومة ملحوظة مع الروايات الاخرى لكونها مثبتة للمطلب بصورتها الانكارية المقتضية لاثبات عدم خلق القرآن فادراجها في روايات اخرى انما هو لكونها على تلك الصورة وكل هذا امور نفسية للروايات توهن الروايات وتجعلها ساقطة من الاعتبار لايمكن ان تنسب معها هذه العقيدة الى الامام ٭ اما الامور التي هي خارجة من الرواية تقلع بنيانها فتجعلها خاوية على عروشها فمن جملتها ان الاشعري ذكر الامام احمد والشافعي ومالك وابن المبارك فيمن يقولون بعدم خلق القرآن ويكفرون القائل بخلقه وقال بعده ولم نجد احدا ممن تحمل عنه الآثار وتنقل عنه الاخبار ويأتم به المؤتمون من اهل العلم يقول بخلق القرآن وانما قال ذلك رعاع الناس وجهال من جهالهم لاموقع لهم انتهى ٭ والائمة المذكورون كلهم يبالغون في منقبة الامام ومدحه الدينية وشدة ورعه وتقواه وكمال ايمانه وايقانه وهذا اينا في كفره الذي يلزمه من هذه العقيدة ويفضي الى كفر الائمة المذكورين حيث بالغوا في مدح مثل هذا الرجل كانهم رضوا بعقيدته اعاذنا الله من هذا القول فيهم وسوء الظن في الاكابر واذا تاملنا واعمقنا النظر فيما مدحوا به الامام لم نجده الامن باب قول الاشعري المذكور آنفا بانه لم نجد احدا ممن تحمل

آخ اليس موجب تلك المدائح ومقتضاها ان يكون الامام ممن تحمل عنهم

الآثار وتنقل عنهم الاخبار ويستفاض ويستمد منهم ويقتدى بهم في الدين بلى هو منهم بل رأسهم ورئيسهم او لم يقف الاشعري على مدحهم للامام او وقف ولكنه لم يقدر على ان يفهم من ذلك المدح انه ينفي نسبة امثال هذه الامور الى الامام ويوضح كون امثال هذه الروايات كذبا مختلقا وان في نسبة هذا الامر الى الامام يقع مادحوه في ورطة عظيمة لاينجون منها ويردون موردا لا يتخلصون منه حاشا الاشعري ان يظن امثال هذه الظنون في حقه فانه امام الائمة لاهل السنة ومقتدى هذه الامة وايضا ايراد هذه الرواية التي اصل سياقها وصورتها انما هو القصة المحكية والحكاية الواقعة وان كان قصة هذا المطلب في الباب الذي ذكرت فيه روايات تدل باصلها ورأسها على عدم خلق القرآن بغير ان يحصل هذا المعنى في ضمن امر آخر مخالف للباب غير مانوس له ولهذا لا يكون احتمال وضعها وادخالها واقعا في غير موقعه لاسيما اذا كانت الامور المذكورة معاضدة له فانه حينئذ يتعين وضعها والحاقها ٭ ثم العلماء الحنفية متفقون على عدم خلق القرآن وعلى تكفير القائلين بخلقه وكتبهم مشحونة بذمهم ونقض دلائلهم مملوة بمثالبهم وتوهين حججهم ٭ ومن اكابرهم من يذبون عن الامام ويدفعون عنه كالعلامة القاري وغيره ولم يذكروا شيئا من هذه الرواية ٭ ودابهم انهم يذكرون الامور المفتراة على الامام ومطاعنه ثم يدفعونها دفعا بليغا ويوضحون تبرئته بحيث لاتبقى معه ريبة فكيف يتصور ان يتركوا دفع هذه القبيحة عن الامام وتبرئته عنها مع انها من اعظم ما يهتم في دفعها فهذا من اجل الامارات على افتراء

هذه الروايات واختلاقها والشافعية كلهم خصوصا من الف منهم في مناقب الامام واحواله لم ينسبوا هذه العقيدة الى الامام قاطبة ‌• وذكر المتكلمون من الحنفية ان هذه المسئلة اعنى عدم خلق القرآن وقع بوضع يثبت منه ان هذه العقيدة كان عرضا لازما لمنع مذهب حضرة الامام ابي حنيفة رضى الله تعالى عنه وان مبدء المذهب ومنتهاه ونشوه ونماه ثم استمراره بغير الانفكاك في حين من الاحيان على هذه العقيدة فرواية الاستتابة بغير الانابة ثم رواية رجوعه عن عقيدة الخلق في اي حساب واى عداد • قال البيهقى فى كتابه (الاسماء والصفات) قال سمعت سليمان يقول سمعت الحارث بن ادريس يقول سمعت محمد بن الحسن الفقيه يقول من قال القرآن مخلوق فلا تصل خلفه • وقرأت فى كتاب ابي عبدالله محمد بن يوسف ابن ابراهيم الدقاق رواية عن القاسم بن ابي صالح الهمداني عن محمد بن ايوب الرازى قال سمعت محمد بن سابق يقول سألت ابا يوسف فقلت اكان ابو حنيفة يقول القرآن مخلوق فقال معاذ الله ولا انا اقوله فقلت اكان يرى رأى جهم فقال معاذ الله ولا انا اقوله • رواته ثقات • وانبأني ابو عبدالله الحافظ اجازة قال انا ابو سعيد احمد بن يعقوب الثقفى قال ثنا عبدالله بن احمد بن عبد الرحمن بن عبدالله الدشتكى قال سمعت ابي يقول سمعت ابا يوسف القاضي يقول كلمت ابا حنيفة سنة جرداء تي ان القرآن مخلوق ام لا فاتفق رأيه ورأيي على ان من قال القرآن مخلوق فهو كافر • قال ابو عبدالله رواة هذا الكلام ثقات انتهى • اعلم ارشدك الله تعالى

انه يثبت من هذه الروايات للبيهقي امران الاول عدم قول الامام بخلق القران والثانى كون روايات الابانة واهية بل موضوعة مختلقة اما الاول فبوجهين احدهما ان تلك الروايات تدل بالفاظها وعباراتها على ان هذه العقيدة القبيحة ما خطرت في قلب الامام وقلوب اصحابه قط وثانيهما انا اذا صرفنا النظر عن تلك الدلالة للروايات ورفعناها من البين فوقوعه في ذلك المقام يؤيد المقصد تأييدا بليغا ببيانه ان تلك الروايات في باب هو موضوع لسرد الروايات عن الصحابة والتابعين وائمة المسلمين رضى الله تعالى عنهم في كون القرآن غير مخلوق كما عنونه البيهقى فقال باب ما روي عن الصحابة والتابعين وائمة المسلمين رضى الله عنهم في ان القران كلام الله غير مخلوق وغرض البيهقى من ذكر الروايات بجميعها في هذا الباب انما هو اثبات المطلب والاحتجاج على المقصد الذى هو عدم كون القرآن مخلوقا فيلزم ان من روى عنه البيهقى او نقل قوله واعتقاده فى هذا الباب ان يكون من ائمة المسلمين ولما روى البيهقى في هذا الباب عن الامام واصحابه لزم ان يكون الامام واصحابه من ائمة المسلمين ومن كان من ائمة المسلمين لا يكون قائلا بخلق القرآن قط لان القول بخلقه كفر وضلالة ومحال ان يكون الكافر من ائمة المسلمين والحاصل ان محض وقوع الروايات عن الامام واصحابه فى هذا الباب بغير ان ينظر الى ان تلك الروايات تنفي نسبة هذه العقيدة القبيحة الى الامام يدل دلالة بليغة على ان الامام لم يكن معتقدا بخلق القرآن قط ومفاد المحضية انه وان لم تكن تلك الروايات فى عدم خلق القرآن

فمحض وقوعه في مثل هذا المقام يكفي لاثبات المرام * واما الثاني * فبوجوه متعددة * الاول * انه يتضح من رواية محمد بن سابق وضوحا تاما ان الامام لم يكن معتقدا بخلق القرآن في حين من الاحيان وما كان قائلا به في زمن من الازمان فان محمد بن سابق سأل الامام ابا يوسف بلفظ كان وهو للاستمرار في الزمان الماضي واجاب ابو يوسف بنفيه فدل دلالة ظاهرة قوية على ان الامام لم يكن قائلا بخلق القرآن في الازمنة كلها واما الرواية الاخيرة لابي يوسف حيث قال فيها كلمت اباحنيفة سنة جرداء الخ فليس فيها دلالة على ان الامام كان قائلا بخلق القرآن قبل المباحثة كما يظهر من روايات الابانة ثم رجع عنه كما يعلم من الرواية الاخيرة المذكورة فيه ايضا بل انما يظهر من عبارة هذه الرواية ان الامام باحث ابا يوسف رحمهما الله تعالى في هذه المسئلة لكي يجعل عدم الخلق محققا ممهدا للافنان بالبحث يصير الامر محكما منقحا حتى عين الكفر للقائل بالخلق بعد ما بذل اقصى جهده في تحقيق المسئلة * والثاني * ان البيهقي هو امام المحدثين وكتابه (الاسماء والصفات) خزانة للروايات المسندة والاشعري هو امام اهل السنة في الكلام وكتابه هذا مخزن للاستدلالات الكلامية ومن المقررات المسلمات ان اتباع كل احد والاخذ بقوله وترجيحه على الاخر في هذا الاتباع والاخذ انما يكون في فن غلب عليه فهو غواص بحاره وسيار قفاره فعلى هذا لا يكون ما رواه بسنده معادلا لما نقله البيهقي فكيف يرجح ما نقله الاشعري من مرويات الناس بغير ان يوثق رواته وبدون ان يوجد من غيره توثيقهم كما في هذا المقام

على

على ما رواه البيهقي بسنده او نقله ووثق رواته وعدلهم ومعناه يخالف معنى ما نقله الاشعري ويناقضه * والثالث * انه ليس في هذا الباب من كتاب البيهقي شمة من هذه الروايات ورائحة منها مع انه يحسن ايرادها وادراجها في اخواتها وامثالها اللاتي ذكرت في كتاب البيهقي مسندا فعدم ذكرها في موضعها من ذلك الكتاب اقوى ما يدل على كونها موضوعة مختلقة لا يلتفت اليها ولا يصغى الى ما لديها اما اخوات هذه الروايات وامثالها من كتاب البيهقي فمنها ما قال اخبرنا ابو عبد الله قال اخبرني ابو احمد بن ابي الحسن قال انا عبد الرحمن يعني محمد بن ادريس الرازي قال في كتابي عن الربيع ابن سليمان قال حضرت الشافعي رضي الله عنه * وحدثني ابو شعيب الا انى اعلم انه حضر عبد الله بن عبد الحكم ويوسف بن عمرو بن يزيد وحفص الفرد وكان الشافعي رضي الله عنه يسميه المنفرد فسأل حفص عبد الله بن الحكم فقال ما تقول في القرآن فابى ان يجيبه فسأل يوسف بن عمرو فلم يجبه وكلاهما اشارا الى الشافعي رضي الله عنه فسأل الشافعي فاحتج الشافعي وطالت المناظرة وغلب الشافعي بالحجة عليه بان القرآن كلام الله غير مخلوق وكفر حفص الفرد قال الربيع فلقيت حفص الفرد فقال اراد الشافعي قتلي * اخبرنا ابو عبد الرحمن السلمي قال سمعت عبد الله بن محمد بن علي بن زياد يقول سمعت محمد بن اسحاق بن خزيمة يقول سمعت الربيع يقول لما كلم الشافعي حفص الفرد فقال حفص القرآن مخلوق فقال الشافعي كفرت بالله العظيم وقال عبد الرحمن بن عفان سمعت سفيان بن عيينة في السنة التي ضرب

فيها المريسى قال ويحكم القرآن كلام الله قد صحبت الناس وادركتهم هذا عمر بن دينار الخ قال ابن عيينة فما نعرف القرآن الا كلام الله عز وجل ومن قال غير هذا فعليه لعنة الله لا تجالسوهم ولا تسمعوا كلامهم انتهى والرابع ان البيهقى كان متعصبا في مذهبه ومتصلبا في مسلكه تشهد عليه (سننه الكبرى) فان فيه اعتراضات فقهية على الامام ردها واجاب عنها العلامة المارديني في كتابه (الجوهر النقي في الرد على البيهقي) فلو كان لهذه الروايات اصلا لذكرها البيهقى فى كتاب الاسماء والصفات وما تركها وغفل عنها البتة ولما لم يذكرها في كتابه بل ذكر ما ينافيها او يناقضها دل على انه لا اصل لهذه الروايات * والخامس * ان البيهقى احتج عن الامام واصحابه في عدم خلق القرآن واحتج الاشعرى عمن انكر على الامام عقيدته الخلق فالامام ممدوح فى كتاب البيهقى ومحتج به بخلاف هذا الكتاب فانه غير محتج به فيه بل هو مذموم بمقتضى هذه الروايات ومنكر عليه فهذان الصنيعان للبيهقي والاشعرى متضادان متدافعان فتكون روايات البيهقي دافعة لهذه الروايات للاشعرى للقاعدة التى ذكرناها في الوجه الثاني * الوجه السادس * انه قال البيهقى فى آخر كتابه وقد تركت من الاحاديث التى رويت فى امثال ما اوردته ما دخل معناه فيما نقلته او وجدته باسناد ضعيف لا يثبت مثله انتهى فثبت من قوله هذا ان ما ترك من الروايات لا يخلو تركه من احد هذين الوجهين ولما كانت هذه الروايات متروكا ذكرها في كتاب البيهقي ولا يمكن ان يكون تركها لدخول معناها في روايات البيهقى وهذا ظاهر جدا تعين

ان وجه تركها انما هو شدة ضعف فى اسنادها بحيث لا يثبت بمثل هذا الضعف شئ * والسابع * ان رواية محمد بن الحسن توهن هذه الروايات وتجعلها مخدوشة وتقوى افتراءها وتجعلها مقدوحة وذلك بوجهين * الاول * انه ليست هذه الرواية في الابانة مع ان من عادتهم انهم يذكرون في معرض الاحتجاج وموضع الاستدلال غالب اقوال العلماء الذين يتقاربون ويتماثلون في العلم ونقل في هذا الباب ممن هو متقارب فى الزمان ومماثل في العلم للامام محمد محتجا بهم ومستدلا عنهم وما ذكر قوله هذا مع انه ابلغ في تشنيع القائلين بخلق القرآن مبلغا عظيما والمخالفة من القوم في عادتهم والاجنبية منهم في صنيعهم يخدش الامر ويخل فيه فاحتمل انه كانت هذه الرواية في هذا الكتاب ولكنه اخرجت حين الحقت هذه الروايات فيه لكونها قادحة فيها ناقضة لها كما يومى اليه في الوجه الثانى وواقع في موقعه وحال في محله * والثانى * ان مقتضى قول الامام محمد هو ان تشنعوا وتفظعوا على قائل هذا القول غاية تشنيع وتفظيع واجتنبوه وتحذروا منه نهاية تحذر وتجنب فان كان الامام قائلا به كيف تلمذ محمد بن الحسن واقتدى به في الدين اقتداء كليا وهما مما يوجب التكريم والاختلاط الاتمين الاكملين لمن يتلمذ ويقتدى به وان كان محمد بن الحسن كرم الامام واختلط به اختلاطا تاما مع هذه العقيدة له صار قابلا للذم وسقط الاحتجاج باقواله وحيث احتج به البيهقى يكون هو مطعونا ملاما حقيقا بان يشنع فى انه كيف احتج بمثل هذا العالم الذى يعود عليه الذم شرعا ويدخل في وعيد قوله تعالى

لم تقولون ما لا تفعلون كبر مقتا عند الله ان تقولوا ما لا تفعلون * فانظر الى انه اين صار الامر و الى اي قبيحة انتهى و العياذ بالله و اليه المشتكى و لما لم توجد هذه الامور و محال ان توجد فمحال ان توجد هذه العقيدة في الامام و لله الحمد * و اعلم ان مما يبطل معنى هذه الروايات و يثبت انه ما قال الامام هذا القول و ما اعتقده قط بل كان بريئا منها مدة عمره ما روى البيهقي عن محمد بن اسمعيل البخاري ان القرآن كلام الله تعالى ليس بمخلوق عليه ادركنا علماء الحجاز اهل مكة و المدينة و اهل الكوفة والبصرة و اهل الشام و مصر وعلماء اهل خراسان انتهى و هذا لانه اذا اخبر احد من ادراكه لشخص او جماعة على حالة مخصوصة بدون ان يعين زمان ادراكه و يقيدها في زمان مخصوص و كان المدرك بالكسر متأخرا في الزمان عن المدرك بالفتح او معاصرا له ينبغي ان يعلم منه ان ادراكه عام وشامل للكل ولا يقيد بزمان دون زمان وان الحالة المذكورة حالة دائمة للمدرك غير منفكة عنه لاسيما اذا ذكر هذا الادراك استشهادا على المقصد وتقوية للمطلب * اذا تقررت هذه المقدمة وارتسمت في الذهن فنرجع الى المقصد و نقول ان البخاري ذكر في هذه الرواية ادراكه مطلقا بغير ان يقيد ان جماعة معينة او فردا معينا من تلك الجماعة كان يعتقد اولا خلق القرآن ثم رجع عنه فيجب ان يكون الامام الاعظم و المجتهد الافخم ابو حنيفة الكوفي في مدركي اهل الكوفة دخوليا اوليا و ان يكون ابتداء و انتهاء على ان القران غير مخلوق * لا يخفى على النفوس الخبيرة انه اتفق المحدثون وحفاظ الشرع المنيف واجمعت الفقهاء والائمة

الدين الشريف ان الامام الاعظم كان عالما زاهدا عاملا واماما متورعا كاملا وما تفوهت الشرذمة القليلة بطعنه وجرحه لا يمكن ان يكون ناقضا لذلك الاجماع خارقا له بل يضرب بطعنهم في وجوههم فينقلبون خاسرين لا سيما اذا كانت الائمة الثلاثة الذين اتبعهم جمع كثير وجم غفير من اكابر العلماء في كل عصر وما زال كل قطر من اقطار العالم يقلدهم يمدحون الامام و يثنون عليه فانه لما كان الطاعنون اكثرهم من مقلدي هذه الائمة و متبعيهم ينسبون الى احد منهم لا بد ان تكون هذه الائمة فوق الطاعنين في العلم و الفهم فطعن تلك الطاعنين فيمن اثنى عليه ائمتهم ثناء كليا و مدحوه مدحا دينيا باطل ومن الحق عاطل يضمحل مطاعنهم في مدائحهم و تتلاشى فتصير هباء منثورا و يعود كل منهم ملوما مدحورا * قال الامام الشافعي افقههم و اتقاهم بان الناس في الفقه عيال على ابي حنيفة و قال مالك عالم المدينة و امام الائمة فيما روى الخطيب عن احمد بن الصباغ قال سمعت الشافعي محمد بن ادريس قال قيل لمالك ابن انس هل رأيت ابا حنيفة قال نعم رأيت رجلا لو كلمك في هذه السارية ان يجعلها ذهبا لقام بحجته * كذا في تبييض الصحيفة في مناقب الامام ابي حنيفة للسيوطي الى غير ذلك مما يطول شرحه و سيأتي منه نبذة هي كرشفة من اليم او قطرة من البحر و قد نطق الشرع بثنائه و افصح عن كماله يقف عنده من عنده الرشد والدهاء و لا يتجاوز عنه الا من اتبع الهوى و ركب متن عشواء و هو حديث الثريا خرجه جهابذة المحدثين كالبخاري و مسلم و غيرهما بالفاظ مختلفة متقاربة لا يختلف معناها فهو اصل في البشارة

بالامام بالغ المحل الاسنى قال المحقق المحدث العلامة السيوطي في تبييض الصحيفة
في مناقب الامام ابي حنيفة ان هذا اصل صحيح معتمد عليه في البشارة بابي حنيفة
وخلاصة الكلام في هذا المقام ان الامام اباحنيفة ممدوح بلسان الشريعة
ولسان الجماهير من علمائها ومن كان ممدوحا بلسان الشرع ولسان علمائه ما يقول
بخلق القرآن قط فينتج من هاتين المقدمتين ان الامام اباحنيفة ما كان قائلا
بخلق القرآن قط اما الصغرى فاثبتناها واما الكبرى فاثباتها ان القول
بخلق القرآن كفر وشرك بالله تعالى وهما مذمومان عند الشرع وعند كل
من علمائه فالامام ممدوح من جهة الشرع والكفر مذموم من تلك الجهة
ايضا فاذا اتحدت جهتهما فهما متناقضان فلا يجتمعان * واعلم انه قد الف العلماء
من اهل المذاهب الاربعة كتبا ورسائل في مناقب الامام وشهدوا بجلالة شانه
وعظم مكانه في الدين ولما لم يكن مقصودنا جمع الروايات والاحاطة بها
بل المطلوب انما هو تقرير امر من الامور واثبات مطلب من المطالب فنورد
من تلك الروايات ما يكفينا في اثبات مقصدنا واقراره على مركزه ومن
اراد الاحاطة بها فعليه بتلك الكتب وهو روايتان * الاولى منهما * هي ما اورده
الحافظ السيوطي في تبييض الصحيفة فقال وروي ايضا عن ابي بكر بن عياش
قال مات عمر بن سعيد اخو سفيان فاتيناه نعزيه فاذا المجلس غاص باهله وفيهم
عبد الله بن ادريس اذ اقبل ابو حنيفة في جماعة معه فلما رآه سفيان تحول
من مجلسه ثم قام فاعتنقه واجلسه في موضعه وقعد بين يديه فقلت له يا ابا
عبد الله رأيتك اليوم فعلت شيئا انكرته وانكر اصحابنا عليك قال وما هو

قلت

قلت جاءك ابو حنيفة فقمت اليه واجلسته في موضعك وصنعت به صنيعا
بليغا فقال وما انكرت من ذاك هذا رجل من العلم بمكان فان لم اقم لعلمه قمت لسنه وان
لم اقم لسنه قمت لفقهه وان لم اقم لفقهه قمت لورعه فافحمني فلم يكن له عندي جواب
انتهى * اقول يظهر من هذه الرواية ان الرواية الاولى من روايات الابانة مفترية على
سفيان الثوري لانه لا تخلو واقعة هذه الرواية اما ان تكون قبل واقعة
تلك الرواية من الابانة او بعدها فعلى الاول تضمحل هذه المنقبة السابقة
المسطورة في هذه الرواية من المنقصة اللاحقة المذكورة في تلك الرواية
بحيث لا يبقى لتلك المنقبة اعتبار بعد وجود هذه المنقصة مع ان المعتبرين
من العلماء كالحافظ السيوطي وغيره اوردوا هذه الرواية في مناقب الامام
واثبتوا بها علو مكانه في الدين فيظهر من اعتبار هذه الرواية بايرادها في
مناقبه والاحتجاج بها كون تلك الرواية مفترية على الثوري منسوبة اليه
وعلى الثاني كيف يتصور ان يصدر من مثل سفيان نحو هذه المبالغة في
مدح الامام وتكريمه وترديد من انكر هذه المبالغة بغاية المدح له مع انه
سبق بتهجينه بما اعلن من كفره وما وافق معه بل ثبت منه التكفير لقائل الخلق
وغاية الاهتمام فيه كما اخرج اللالكائي في السنة نا المخلص نا ابو الفضل شعيب بن محمد
نا علي بن حرب بن بسام سمعت شعيب بن جرير يقول قلت لسفيان الثوري
حدث بحديث السنة ينفعني الله به فاذا وقفت بين يديه قلت يا رب حدثني
بهذا سفيان فانجو انا وتوخذ قال اكتب بسم الله الرحمن الرحيم القرآن كلام الله
غير مخلوق منه بدأ واليه يعود من قال غير هذا فهو كافر والايمان قول وعمل

ونية يزيد وينقص وتقدمة الشيخين الى ان ختم هذا الكلام على قوله اذا وقفت بين يدى الله فسألك من قال هذا فقل يا رب حدثني بهذا سفيان الثورى ثم خل بيني وبين الله عز وجل * هذا ثابت عن سفيان اورده الحافظ الذهبي في تذكرة الحفاظ في ترجمة سفيان الثورى فان كان الثوري كرم الامام واثنى عليه بمثل هذا التكريم والثناء البالغين الى اقصى مدارجهما مع كونه على هذه العقيدة التى يستحق معها صاحبها غاية اللوم ونهاية الطرد يكون هو مطعونا حقيقا بان يجعل هدفا لسهام الملامة وثبت من استقراء احواله واقواله وتتبع اعماله وافعاله ان شانه ارفع من ان تتجه اليه المطاعن القادحة وان تلحقه موجبات الملامة * والثانية ما روى الخطيب عن محمد بن بشير قال كنت اختلف الى ابي حنيفة والى سفيان فيقول لقد جئت من عند رجل لو ان علقمة والاسود حضرا لاحتاجا الى مثله فآتى سفيان فيقول من اين جئت فاقول من عند ابى حنيفة فيقول لقد جئت من عند افقه اهل الارض انتهى ورواه السيوطى ايضا في تبييض الصحيفة * قلت يظهر ايضا مما قال في الرواية المذكورة قبل هذا وان الوصف في مقام المدح بانه افقه اهل الارض يكون منقبة دينية والمنقبة الدينية لا تجتمع مع المنقصة الدينية مفاده انه متى تحققت المنقبة الدينية لا تتصور المنقصة الدينية هذا ومتى تقررت المنقصة الدينية لا تجتمع معها المنقبة الدينية ولما قال سفيان للامام انه افقه اهل الارض كان هذا منقبة بليغة ومديحة عظيمة فى حقه وعلى صدق هذه الروايات من الابانة كان الامام قائلا بخلق القرآن ولا شك انه منقصة تامة فكيف تستقر تلك المنقبة مع هذه

المنقصة وكيف كان يجوز مثل الثورى تلك المنقبة لمن فيه مثل هذه المنقصة وكيف يرضى لنفسه هذا الصنيع الفظيع حاشاهم عن ذلك ونكف السنتنا عن ان نقول فيهم ما هم بريئون عنه ويثبت تجدد المقولة على تجدد الاتيان مما قال الراوى في هذه الرواية بان كنت اختلف فآتى فيقول فانتفى احتمال ان ما قال الثورى فى حق الامام بانه افقه اهل الارض كان بعد ما رجع الامام عن هذه العقيدة لانه لما كان تجدد هذه المقولة الواحدة للثورى وتعددها حسب تجدد الاتيان وتعدده فتعيين مقولة من تلك المقولات للبعدية يقتضى تعيين اتيان من الاتيانات المتعددة لها وتعيينها بلا دليل يدل عليه ترجيح بغير مرجح واما ان تسلسل هذا الاتيان يوخذ ابتداؤه بعد رجوع الامام عن هذه العقيدة او يحتمل ذلك فيقتضى دليلا مرجحا وبرهانا معينا حتى يعين ان سلسلة الاتيان ابتداؤها من وقت كذا او ليس فليس فالمقصد على حاله وان صرفنا النظر عن كل هذا فنكون الرواية الاولى من روايات الابانة مخدوشة وغير مسموعة مجروحة غير مقبولة ايضا على قاعدة المحدثين ٭ قال شيخ الاسلام التاج السبكى فى الطبقات قد عرفناك ان الجارح لا يقبل منه الجرح وان فسره في حق من غلبت طاعاته على معصيته ومادحوه على ذاميه ومزكوه على جارحيه اذا كانت هناك قرينة يشهد العقل بان مثلها حامل على الوقيعة فيه من تعصب مذهبي او منافسة دنيوية وغير ذلك كما يكون بين النظراء وحينئذ فلا يلتفت الى كلام الثورى وغيره فى ابى حنيفة الى آخر ما قال والذهبي عدل الامام باعلى مدارجه حيث لم يذكر الامام

في كتابه ميزان الاعتدال في نقد الرجال لجلالته الباهرة وعظمته الظاهرة التي لاتخفى على احد و لا يشك فيه فرد كماقال(١) و كذا لا اذكر في كتابي من الائمة المتبوعين في الفروع احدا لجلالتهم في الاسلام وعظمتهم في النفوس مثل ابي حنيفة و الشافعي و البخاري انتهى و ظاهر ان الذهبي محك الرجال و امام النقادين بصير متيقظ لايتغافل متصلب متعصب يبالغ في الجرح لايتساهل بل هو لشدته في الجرح عن الحق قد يتمايل فان كان الامام قائلا بخلق القرآن يستحيل عادة ان يخفى على مثل هذا الخبير و لا يقف عليه و ان كان يعلم فبعيد ان يعدله هكذا مع وجود مايوجب الجرح القوي فيه و اما الاستتابة المخصوصة المذكورة في هذه الروايات فهي و ان ابطلناها من الاصل بحيث لايكون لتداخل فيه دخل و لكن تقوى هذا الابطال و تؤيده حكاية الاستتابة المطلقة التي كذبها و ابطلها القاضي ابو اليمن في كتابه مختار المختصر و ابو المؤيد في جامع المسانيد و اذا بطل العام بطل الخاص ضرورة فان الخاص داخل في العام * قال القاضي ابو اليمن في مختار المختصر ان اباحنيفة استتيب من الزندقة مرتين * و ذلك كذب و في رواية من الكفر مرارا * قال ابو المؤيد في جامع المسانيد اما قول الخطيب حاكيا عن سفيان الثوري انه قال استتيب ابو حنيفة مرتين من الكفر له وجوه ثلاثة * احدها ان سفيان كان بينه و بين ابي حنيفة عداوة لان اباحنيفة كان يباحثهم فلا يقدرون على ان يتكلموا فكان سفيان و امثاله من البشر تامرهم النفس الامارة بالسوء على الوقيعة فيه

(١) اى في خطبة كتابه ميزان الاعتدال ١٢ المصحح

بحكم

بحكم البشرية كاخوة يوسف اولاد يعقوب ثم يتذكرون فاذا هم مبصرون * الثاني * ان ابايوسف فسر ذلك فقال لما دعا ابن هبيرة اباحنيفة الى القضاء فامتنع و كان مذهب ابن هبيرة ان من خرج عن طاعة الامام كفر فقال له كفرت يا اباحنيفة تب الى الله تعالى فقال اتوب الى الله من كل سوء ثم دعاه الثانية ففعل ذلك ثلاث مرات الى ان قال فهذا معنى قول سفيان استتيب ابو حنيفة من الكفر مرتين * الثالث * ماقيل ان الخوارج دخلوا الكوفة فقصدوا اباحنيفة بالسيوف المشهورة فقالوا اتزعم انه لا يكفر احد بذنب و الحكاية مشهورة الى ان قال ابو حنيفة اتوب الى الله من كل ذنب فقال اعداؤه استتيب ابو حنيفة * ذكرها ايضا المحدث الجليل المتكلم النبيل المتضلع في العلوم بضلع قوي ابن حجر المكي الهيثمي الشافعي فقال في كتابه (الخيرات الحسان في مناقب الامام الاعظم ابي حنيفة النعمان) انه وقع لبعض حساد ابي حنيفة الذين ينقصونه مما هو بريء منه انه ذكر في مثالبه انه كفر مرتين و استتيب مرتين و انما وقع له ذلك مع الخوارج فارادوا انتقاصه به و ليس بنقص بل غاية في رفعه اذ لم يوجد احد يحاججهم غيره رحمة الله عليه انتهى ثم من مؤيدات هذا الافتراء كثرة معاندي الامام من معاصريه و غيرهم من اهل الاهواء و الزندقة و ماحكي من سعيهم في ايذائه وايلامه و من جهدهم في الزامه و اتهامه فكبهم الله تعالى على وجوههم فانقلبوا خاسرين و رجعوا خائبين و كانوا من الذين ضل سعيهم في الحيوة الدنيا و هم يحسبون انهم يحسنون صنعا لانهم ارادوا اطفاء نور الله في الارض

والله متم نوره على رغم المفسدين* اعلم* ان الابانة ليس فيها رواية الاستتابة
عن سفيان الثوري كما هي في جامع المسانيد بل الذي عنه في هذا الكتاب
ان الامام كان يقول بخلق القرآن والاستتابة فيه انما هي مروية من غيره الا انه
تؤول جميع الروايات الى جرح سفيان في الامام باي وجه كان فتكون
مدفوعة بروايات اخرى منه كما ذكرناه وبفرض ان لا تكون مدفوعة
منها فالجرح من سفيان في حق الامام سواء كان بالاستتابة او نسبة
هذه العقيدة اليه مردود على قاعدة المحدثين لا يلتفت اليه كما نقلنا من
الطبقات للسبكي وان كان الجرح منه بالاستتابة فمؤولة كما هي معنى الوجه
الثاني من جامع المسانيد او محرفة كما يعلم من الوجه الثالث من هذا الكتاب
ايضا وان لم نعتبر تلك الامور التي ذكرناها بل نقدرها مرفوعة غير مذكورة
وتأملنا في مسلك الامام وطريقته وتتبعنا مذهبه ومشربه فيعلم منه وحده
علما جازما ان الامام برئ عن القول بخلق القرآن وامثاله من العقائد الزائغة
قال ابو اسامة سمعت سفيان يقول ليس طلب الحديث من عدة الموت لكنه
علة يتشاغل بها الرجل* قلت صدق والله ان طلب الحديث شئ غير الحديث
فطلب الحديث اسم عرفي لامور زائدة على ما تحصل ماهية الحديث
وكثير منها مراق الى العلم واكثرها امور يشغف بها المحدث كتحصيل النسخ
المليحة وطلب المعالي وتكثير الشيوخ الخ فاذا كان طلبك للعلم النبوي
محفوفا بهذه الآفات فمتى خلاصك الى الاخلاص واذا كان علم الآثار
مدخولا فما ظنك بعلم المنطق والجدل وحكمة الاوائل التي تسلب الايمان

وتورث

وتورث الشكوك والحيرة التي لم تكن والله من علم الصحابة ولا التابعين
ولا علم الاوزاعي والثوري ومالك وابي حنيفة وابن ابي ذئب وشعبة
وهكذا اعد الآخرين من العلماء ثم قال بعده بل كانت علومهم القرآن
والحديث والفقه والنحو وشبه ذلك كذا في تذكرة الحفاظ للذهبي
الحافظ الناقد صفحة (١٨٤) و(١٨٥) من المجلد الاول(١)* قلت ففي هذا غاية
تبرية للامام الاعظم ونهاية تطهير له من هذه العقيدة وامثالها واشباهها
وانه من الائمة الاجلة وقدوة هذه الامة وان طريقه طريق مرضي
ومنهجه منهج سوي يرغم انف كل غاد رغوي بقوة الله القادر القوي
افمن يقول بخلق القرآن يجعل من الائمة المتبوعين للمسلمين ومن الذين
قام بهم منار الدين واستنارت بهم مناهج اليقين ولتضم هذه العبارة
للذهبي مع قوله الذي نقلناه من ميزان الاعتدال لانها تجرح الجرائح وتورد
عليها القبائح وتوقع الجارحين في الفضائح وتثبت للامام مدحة هي ام المدائح
وقال فخر الاسلام والمسلمين البزدوي الذي هو امام الائمة للاصوليين
في كتابه في اصول الفقه يمدح الامام ويبين احواله السنية وكان في
علم الاصول اماما صادقا وقد صح عن ابي يوسف انه قال ناظرت اباحنيفة
في مسئلة خلق القرآن ستة اشهر فاتفق رأيي ورأيه على ان من قال بخلق
القرآن فهو كافر وصح هذا القول عن محمد رحمه الله ودلت المسائل المتفرقة
عن اصحابنا في المبسوط وغير المبسوط على انهم لم يميلوا الى شئ من مذاهب

(١) اي المطبوعة بمطبعة دائرة المعارف النظامية ١٢ المصحح

الاعتزال و الى سائر الاهواء انتهى و قال شارحه فى شرح هذ المقام ومما يدل على تبحره فيه ماروى يحيى بن شيبان عن ابي حنيفة رحمه الله انه قال كنت رجلا اعطيت جدلا فى الكلام فمضى دهر فيه اتردد وبه اخاصم وعنه اناضل و كان اكثر اصحاب الخصومات بالبصرة فدخلتها نيفا و عشرين مرة اقيم سنة و اقل و اكثر و كنت قد نازعت طبقات الخوارج من الاباضية وغيرهم و طبقات المعتزلة و سائر طبقات اهل الاهواء و كنت بحمد الله اغلبهم واقهرهم و لم يكن في طبقات اهل الاهواء احد اجدل من المعتزلة لان ظاهر كلامهم مموه تقبله القلوب و كنت ازيل تمويههم بمبدء الكلام انتهى *اقول ان قوله قدصح عن ابي يوسف انه قال ناظرت اباحنيفة الى آخرما قال مفسرا للدعوى المتقدمة المذكورة فى قوله كان في علم الاصول اماما صادقا و مثبت لها ينبغي ان تنزل هذه العبارة المتقدم ذكرها منزل الدعوى و يفهم مابعدها دليلها فتقديم الدليل الذى هومناظرة الامام في مسئلة الخلق على دلائل اخرى و ذكره بصورة القصة و الواقعة دون ماسواه من الدلائل يعلم منه انه كان للامام واصحابه جهداعظيما في انكار خلق القرآن واهتماما بليغا فيه حيث باحث معه افضل تلامذته و اذكاهم و اجودهم بحثا طويلا بالغا فصار كان الامام ازال بشمس تحقيقه الظلمة المظلمة التى احاطت الامر من كل جانب فصارت مستنيرة منيرة مستضيئة مضيئة لا يستريب معها في كفر قائله كل اريب لبيب و لا يدب في الصدور من الشك فيه دبيب و حيث قدم البزدوى هذا الدليل على دلائل اخرى و ذكرها بصورة

مخصوصة

مخصوصة مخالفة لقصور تلك الدلائل دالة على اهتمام الامام فيه فهو من اعظم الادلة عنده على دعواه وهي كون الامام اماما صادقا فى علم الاصول فبقول البزدوى هذا يكشف القناع عن روايات الابانة بجملتها باثبات افترائها و وضعها ثم ينظر الى عبارة الشارح فانه يتضح منها صنيع الامام ودابه و مخاصمته اهل الاهواء عامتهم والزامه و افحامه لهم فان كانت عقيدة الخلق متمكنة في الامام و هي من اشد المنكرات وقائلها من اعظم اهل الهواء واجل المبتدعين كيف يستقيم عليه صنيعه هذا ومما يوضح مسلك الامام و يبينه بحيث لايتردد بعده متردد هو ماروى فلان عن نعيم بن حماد قال سمعت عبد الله بن المبارك يقول قال ابو حنيفة اذا جاء الحديث عن النبي صلى الله عليه وآله وسلم فعلى الرأس و العين و اذا كان عن اصحاب النبي صلى الله عليه واله و سلم اخترنا و لم نخرج من قولهم و اذا كان عن التابعين زاحمناهم (١) اورده الحافظ السيوطى فى تبيض الصحيفة في مناقب الامام ابي حنيفة *اقول انه يبعد على هذا المسلك للامام غاية البعد ان تتمكن هذه العقيدة فى الامام اشد التمكن بحيث انتهى الامر باستتابته و هى متمكنة بعدها ايضا غيرزائلة مع انه يعلم قبحها من اول النظر فى الاحاديث والآثار فكيف يخفى على من قصر نظره عليها بعد كتاب الله تعالى فى الليل و النهار اعاذنا الله من

(١) و قد اسند هذه الرواية و امثالها باسانيد متصلة العلامة الخطيب ابو المؤيد موفق بن احمد المكي في كتابه المناقب للامام الاعظم المطبوع بدائرة المعارف النظامية من اراد البسط فليطالعه ١٢ المصحح

هذ االقول في الاكابر و اذ اانتهى الامر الى هذ االمقام فلنمسك القلم و لنختم الكلام فان الامور التى تكون بهيئتها الاجماعة موجبة لتزئيد اليقين و تاكيدها كثيرة و ما اتيناها فهى منها نبذة يسيرة و هي تكفي العاقل فان له تكفي الاشارة و الجاهل لا تفيده العبارة *

تنبيهات

الاول * منها ان القول بمناظرة الامام في مسئلة الخلق مذكور في ثلاثة كتب احدها الابانة و ثانيها كتاب الاسماء والصفات وثالثها كتاب البزدوى وهى متفقة على اصل المناظرة و لكنها مختلفة متناقضة في بيان ما لها ففى الاول منها ان الامام رجع بعد المناظرة عن عقيدة خلق القرآن و ظاهر ان الرجوع من امر يقتضى سبق المرجوع عنه و ايضا يتضح من عبارته ان ابا يوسف ما ناظر الامام الا لابطال عقيدته و ارجاعه عنها و في الاخيرين ان الامام و ابا يوسف اتفقا بعد المناظرة على تكفير قائل الخلق و لا يخفى ان مقتضى هذا هو ان المناظرة ما كانت الا لتقرير حكم المسئلة بعد تحقيقها التام واما ان عقيدة الامام كانت هكذا قبل المناظرة فاين هو فى الرواية المذكورة في هذين الكتابين بل يثبت منها نفيه و يظهر منها خلافه فالعبارة التى وردت بها رواية المناظرة فى الكتابين الآخرين يظهر منها كذب رواية الابانة بعبارتها الكذائية

* و الثانى * ان رواية المناظرة باي عبارة كانت تدل على ان البحث في هذه المسئلة انما كان مبتدأ من الامام ابي يوسف لا الامام الاعظم فان المروى في كتاب الاسماء و الصفات هو لفظ كلمت اباحنيفة و في كتاب البزدوى

هو ناظرت اباحنيفة لا كلمنى و ناظرنى فيظهر منه ان الامام كان قبل المناظرة على يقين تام بعدم الخلق و اما بعد المناظرة فزاد يقينا بعد يقين فانتهى الى اقصى مراتبها التى ليست بعدها مرتبة فوقها * والثالث * انه يتفطن الخبير و يتخبر البصير مما ذكر لمجال التحريف والوضع و محال الافتراء و الاختلاق في هذا الامر انه

من اين حصل لهم السعة لهذا الافتراء فانهم

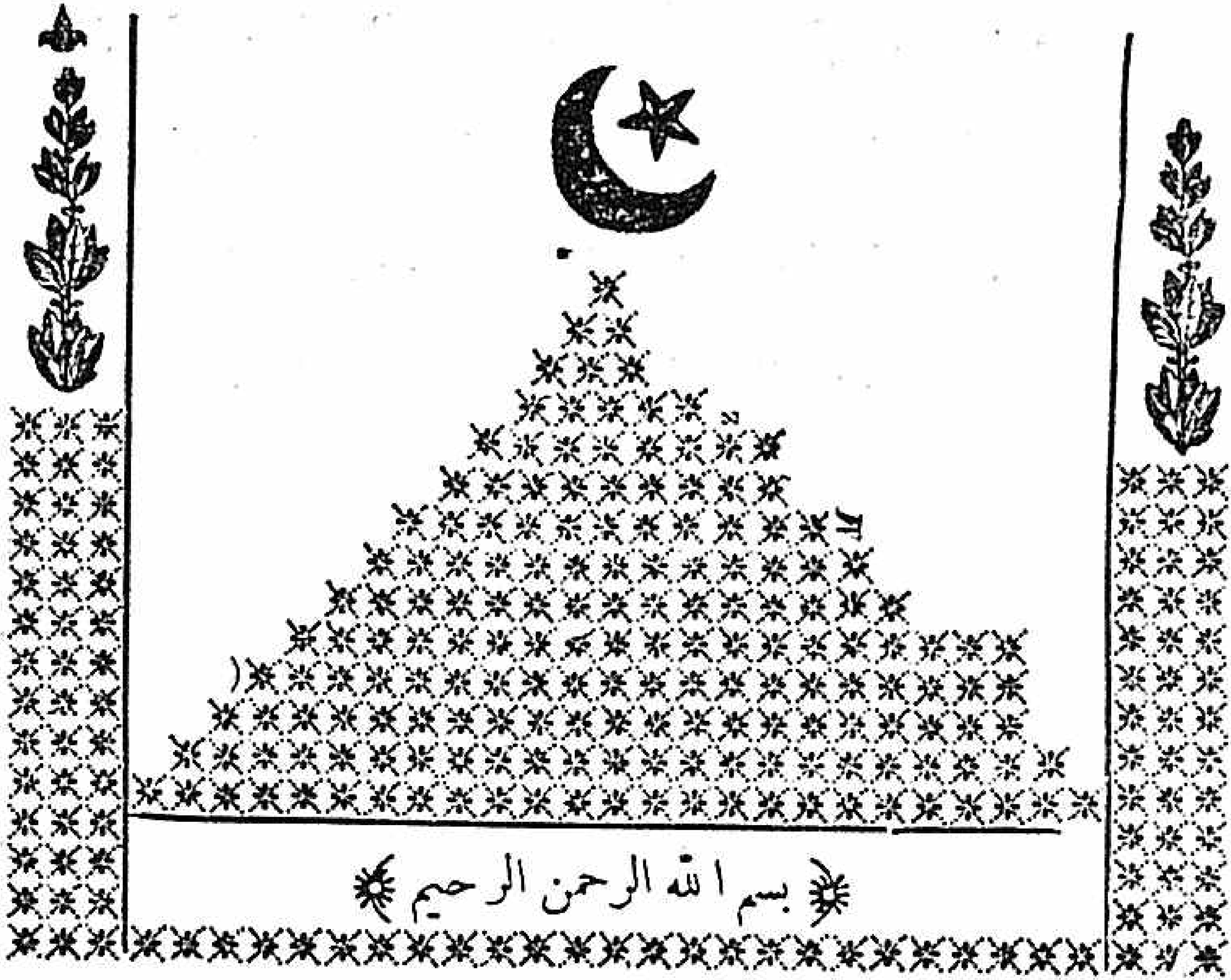
يكفى لهم ادنى سعة و ان كانت اوهن

من بيت العنكبوت ۱۲ تمت كتبه

محمد عنايت الله علی كان الله له



هذه رسالة لابي القاسم عبد الملك بن عيسى بن درباس في الذب عن ابي الحسن الاشعري الشافعي رحمهم الله تعالى



بسم الله الرحمن الرحيم

قال ابو القاسم عبد الملك بن عيسى بن درباس الحمد لله وسلام على عباده الذين اصطفى وخص نبينا محمدا وآله منه بالنصيب الاوفى * امابعد فاعلموا معشر الاخوان وفقنا الله واياكم للدين القويم وهدانا اجمعين للصراط المستقيم * بان ﴿كتاب الابانة عن اصول الديانة﴾ الذى الفه الامام ابو الحسن علي بن اسمعيل الاشعري هو الذى استقر عليه امره فيما كان يعتقده وبما كان يدين الله سبحانه وتعالى بعد رجوعه عن الاعتزال بمن الله ولطفه وكل مقالة تنسب اليه الآن مما يخالف مافيه فقد رجع عنها وتبرأ الى الله سبحانه منها كيف وقد نص فيه على انه ديانته التي يدين الله سبحانه بها وروى واثبت

ديانة

ديانة الصحابة والتابعين وائمة الحديث الماضين وقول احمد بن حنبل رضي الله عنهم اجمعين وانه مادل عليه كتاب الله وسنة رسوله فهل يسوغ ان يقال انه رجع عنه الى غيره فالى ماذا يرجع اتراه يرجع عن كتاب الله وسنة نبي الله خلاف ما كان عليه الصحابة والتابعون وائمة الحديث المرضيون وقد علم انه مذهبهم ورواه عنهم هذا لعمري مالا يليق نسبته الى عوام المسلمين كيف بائمة الدين او هل يقال انه جهل الامر فيما نقله عن السلف الماضين مع افنائه جل عمره في استقراء المذاهب وتعرف الديانات هذا مما لا يتوهمه منصف ولا يزعمه الامكابر مسرف ويكفيه معرفته بنفسه انه على غير شيء * وقد ذكر الكتاب واعتمد عليه واثبته عن الامام ابي الحسن رحمة الله عليه واثنى عليه بما ذكره فيه وبرأه من كل بدعة نسبت اليه ونقل عنه الى تصنيفه جماعة من الائمة الاعلام من فقهاء الاسلام وائمة القراء وحفاظ الحديث وغيرهم * منهم الامام الفقيه الحافظ ابو بكر البيهقي صاحب التصانيف المشهورة والفضائل المأثورة اعتمد عليه في كتاب الاعتقاد له وحكى عنه في مواضع منه ولم يذكر من تأليفه سواه فقال في باب القول في القرآن ما انبأنا الامام الحافظ ابو القاسم علي بن الحسن بن هبة الله الشافعي المعروف بابن عساكر بقراءتي عليه قال انبأ ابو عبد الله محمد بن الفضل بن احمد الفراوي الصاعدي قراءة عليه انبأ الامام ابو بكر احمد بن الحسين بن علي البيهقي قال وقد حكى عن الشافعي رحمه الله مادل على ان ماتتلوه من القرآن بالسنتنا ونسمعه باذاننا

و نكتبه في مصاحفنا كلام الله قال و بمعناه ذ كره ايضا علي بن اسمعيل يعني ابا الحسن الاشعري رحمة الله عليه في كتاب الا بانة ثم قال و قال ابو الحسن علي بن اسمعيل رحمة الله عليه في كتابه فان قال قائل حد ثونا اتقولون ان كلام الله في اللوح المحفوظ قيل له نقول ذلك لا ن الله قال بل هو قرآن مجيد في لوح محفوظ *فالقرآن في اللوح المحفوظ و هو في صدو ر الذين او توا العلم قال الله تعالى بل هو آيات بينات في صدو ر الذين او توا العلم *و هو متلو بالالسنة قال الله تعالى لاتحرك به لسانك *فالقرآن مكتوب في الحقيقة محفوظ في صدو رنا في الحقيقة متلو بالسنتنا في الحقيقة مسموع لنا في الحقيقة كما قال الله تعالى فاجره حتى يسمع كلا م الله *هذا آخر ماحكاه البيهقي عن كتا ب الابانة و قال البيهقي ايضا في اول هذا الباب بعد احتجاجه بآيات و غيرها مما هو مذ كور في كتاب الابانة فقال و قد احتج علي بن اسمعيل بهذه الفصول* و منهم الا مام الحافظ ابو العباس احمد بن ثابت العراقي* فانه قال في بيان مسئلة الا ستواء من تأليفه ما اخبرنابه ٧ انبأ الا مام الحافظ ابو العباس احمد بن ثابت قال رأيت هولاء الجهمية ينتمون في نفي العرش و تاويل الاستواء الى ابي الحسن الا شعري و ماهذا باول باطل ادعوه و كذب تعاطوه فقد قرأت في كتابه الموسوم بالابانة عن اصول الديانة ادلة من جملة ماذكرته على اثبات الا ستواء و قال في جملة ذلك و من دعاء اهل الاسلام جميعا اذاهم رغبوا الى الله تعالى في الامر النازل بهم يقولون ياساكن العرش ثم قال و من حلفهم جميعا قولهم لا والذي احتجب بسبع

سموات

سموات هذا آخر ماحكاه وهو في الابانة كماذكره* و منهم الامام الاستاذ الحافظ ابو عثمان اسمعيل بن عبد الرحمن بن احمد الصابوني* فانه قال ماانبأني به الشيخ الجليل ابو محمد القاسم بن الامام الحافظ ابي القاسم علي بن الحسن بن عساكر الشافعي ببيت المقدس حرسه الله سنة ست و سبعين و خمس مائة قال انبأني ابي قال سمعت الشيخ ابابكر احمد بن محمد بن اسمعيل بن محمد بن بشار البوشنجي المعروف بالخربوري الفقيه الزاهد اراه يحكي عن بعض شيوخه ان الامام اباعثمان اسمعيل بن عبد الرحمن بن احمد الصابوني النيسابوري ما كان يخرج الى مجلس درسه الا بيده كتاب الابانة لابي الحسن الاشعري و يظهر الاعجاب بها و يقول ماالذي ينكر علي من هذا الكتاب شرح مذهبه* قال الحافظ ابو القاسم بن عساكر عقب هذه الحكاية فهذ اقول الامام ابي عثمان و هو من اعيان اهل الا ثر بخراسان* و منهم امام القراء ابو علي الحسن بن علي بن ابراهيم الفارسي* فانه قال ماانبأني به الامام الحافظ ابو طاهر السلفي عن ابي الحسن المبارك بن عبد الجبار بن ابي علي الصيرفي* واخبرنا ابو الحسن علي ابن ابراهيم وفاطمة بنت الحافظ سعد الخير بن محمد بن سهل الانصاري قالا انبانا الا مام ابو علي الحسن بن علي بن ابراهيم المقري و ذكر الا مام ابا الحسن الاشعري رحمة الله عليه فقال و له كتاب في السنة سماه كتاب الابانة صنفه ببغداد لما دخلها قال و له مسئلة في الايمان انه غير مخلوق *قلت* انا وهذه المسئلة قد ذكرها الحافظ ابو القاسم بن عساكر اثبتها عنه و هي عندنا من رواية الامام الحافظ ابي طاهر السلفي و لم يقع لي شي من تأليف ابي الحسن

بالرواية المتصلة اليه سواها ، ومنهم الامام الفقيه ابو الفتح نصر المقدسي * رحمه الله فاني وجدت كتاب الابانة في كتبه ببيت المقدس حرسه الله ورأيت في بعض تأليفه في الاصول فصولا منها بخطه * ومنهم الامام الحافظ ابو القاسم علي بن الحسن بن هبة الله الشافعي المعروف بابن عساكر * فانه قال في (كتاب تبيين كذب المفترى على ابي الحسن الاشعرى) رادا على من زعم ان ابا الحسن لم يكن يدين الله تعالى بما ذكره في كتاب الابانة فقال ما انبأني به ابنه الشيخ الجليل ابو محمد القاسم انبأ ابي رحمه الله قال وما ذكره يعني الزاعم ما تقدم في كتاب الابانة فقول بعيد من قول اهل الديانة كيف يصنف في العلم كتابا يخلده وقولا يقول بصحة ما فيه ولا يعتقده بل هم يعني المحققين من الاشعرية يعتقدون ما فيها اشد اعتقاد ويعتمدون عليها اشد اعتماد فانهم بحمد الله ليسوا معتزلة ولا نفاة لصفات الله معطلة لكنهم يثبتون له سبحانه ما اثبته لنفسه من الصفات ويصفونه بما اتصف به في محكم الآيات وما وصفه به نبيه صلى الله عليه وسلم في صحيح الروايات قال ولم يزل كتاب الابانة مستصوبا عند اهل الديانة ثم حكى ما حكيناه عن الاستاذ ابي عثمان الصابوني وقال في موضع آخر من كتابه هذا فاذا كان ابو الحسن كما ذكر عنه من حسن الاعتقاد مستصوب المذهب عند اهل المعرفة بالعلم والانتقاد يوافقه في اكثر ما يذهب اليه اكابر العباد ولا يقدح في معتقده غير اهل الجهل والعناد فلا بد ان نحكي عنه معتقده على وجهه بالامانة ونجتنب ان نزيد فيه او ننقص منه تركا للخيانة لتعلم حقيقة حاله في صحة عقيدته في اصول الديانة فاسمع ما ذكره

في

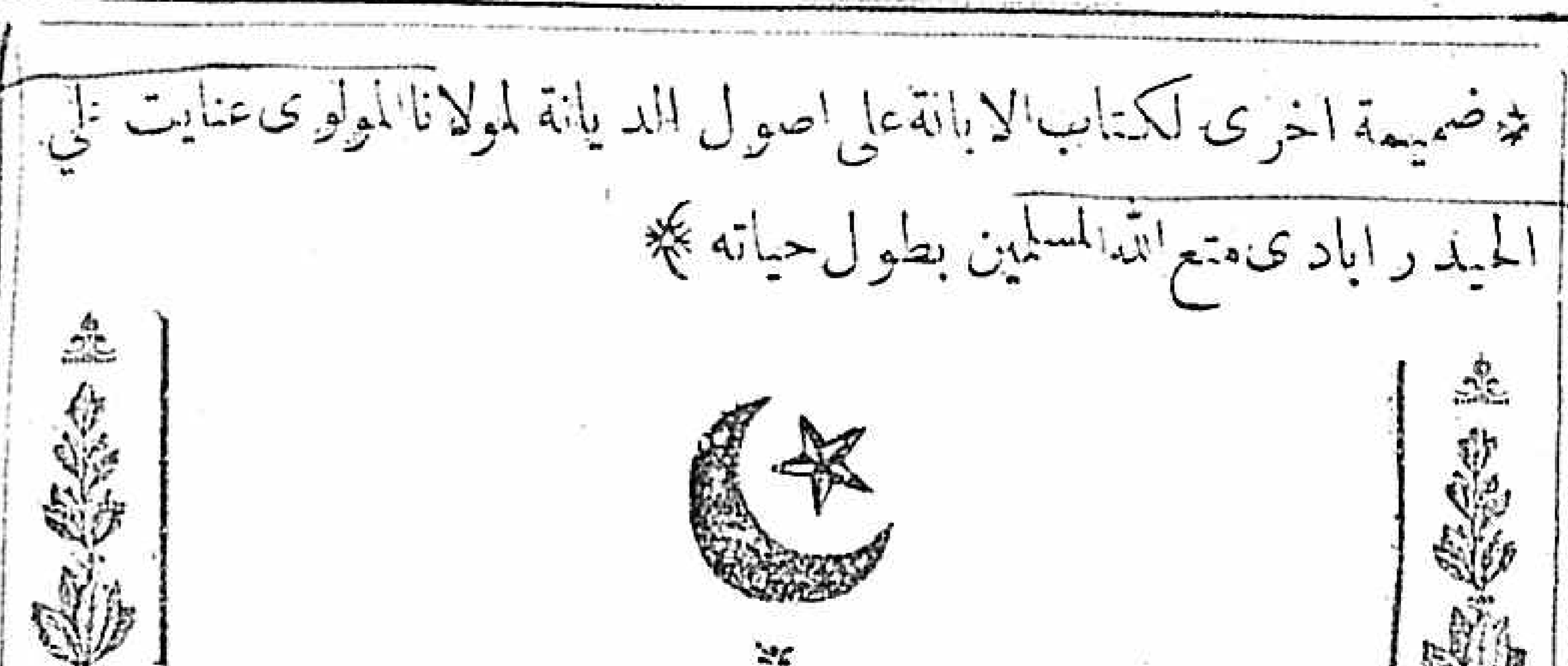
في اول كتابه الذي سماه بالابانة فانه قال الحمد لله ثم استمر الحافظ ابو القاسم رحمه الله في ايراد الكلام على نصه وفصه من اوله الى باب الكلام في اثبات الرؤية لله عز وجل بالابصار في الآخرة حرفا حرفا كما شرط ثم قال عقيب ذلك فتأملوا رحمكم الله هذا الاعتقاد ما اوضحه وابينه واعترفوا بفضل هذا الامام العادل الذي شرحه وبينه وانظروا سهولة لفظه فما افصحه واحسنه وكونوا ممن قال الله فيهم الذين يستمعون القول فيتبعون احسنه * وبينوا فضل ابي الحسن واعرفوا انصافه واسمعوا وصفه لاحمد بالفضل واعترافه لتعلموا انهما كانا في الاعتقاد متفقين وفي اصول الدين ومذهب السنة غير مفترقين ولم تزل الحنابلة في بغداد في قديم الدهر على ممر الاوقات يعتقدون بالاشعرية حتى حدث الاختلاف في زمن ابي نصر ابن القشيري ووزارة النظام ووقع بينهم الانحراف من بعضهم عن بعض لانحلال النظام ، ومنهم * الفقيه ابو المعالي مجلي صاحب كتاب الذخائر في الفقه فقد انبأني غير واحد عن الحافظ ابي محمد المبارك بن علي البغدادي ونقلته انا من خطه في آخر كتاب الابانة قال نقلت هذا الكتاب جميعه من نسخة كانت مع الشيخ الفقيه مجلي الشافعي اخرجها الي في مجلد فنقلتها وعارضت بها وكان رحمه الله يعتمد عليها وعلى ما ذكره فيها ويقول لله من صنفه ويناظر على ذلك لمن ينكره وذكر ذلك لي وشافهني به وقال هذا مذهبي واليه اذهب فرحمنا الله واياه نقلت ذلك في سنة اربعين وخمس مائة بمكة حرسها الله * هذا آخر ما نقلته من خط ابن الطباخ رحمه الله * ومنهم الحافظ ابو محمد بن علي البغدادي نزيل مكة حرسها الله فاني شاهدت

نسخة بكتاب الابانة بخطه من اوله الى آخره و فى آخره بخطه ماتقدم ذكره آنفا و هي بيد شيخنا الامام رئيس العلماء الفقيه الحافظ العلامة ابي الحسن ابن المفضل المقدسي و نسخت منها نسخة و قابلتها عليها بعد ان كنت كتبت نسخة اخرى مما وجدته في كتاب الامام نصر المقدسي ببيت المقدس حرسه الله و لقد عرضها بعض اصحابنا على عظيم من عظماء الجهمية المنتمين افتراء الى ابي الحسن الاشعري ببيت المقدس فانكرها وجحدها و قال ما سمعنا بها قط و لا هي من تصنيفه و اجتهد آخرا في اعمال رويته ليزيل الشبهة بفطنته فقال بعد تحريك لحيته لعله الفها لما كان حشويا فما دريت من اي امريه اعجب امن جهله بالكتاب مع شهرته و كثرة من ذكره في التصانيف من العلماء او من جهله بحال شيخه الذي يفترى عليه بانتمائه اليه واشتهاره قبل توبته بالاعتزال بين الامة عالمها و جاهلها و شبهت امره فى ذلك بحكاية انبأها الامام ابو طاهر احمد بن محمد السلفي الحافظ رحمه الله قال انبأ (١)

فاذا كانوا بحال من ينتمون اليه بهذه المثابة فكيف يكونون بحال السلف الماضين و ائمة الدين من الصحابة والتابعين و اعلام الفقهاء والمحدثين وهم لايلوون على كتبهم و لاينظرون فى آثارهم هم والله بذلك اجهل و اجهل كيف لاقد قنع احدهم بكتاب الفه بعض من ينتمى الى ابي الحسن بمجرد دعواه و هو في الحقيقة مخالف لمقالة ابي الحسن التى يرجع اليها و اعتمد في تدينه عليها قد ذهب صاحب التاليف الى المقالة الاولى و كان خلاف ذلك احرى به و اولى لتستمر القاعدة و تصير الكلمة واحدة الحمد لله رب العالمين و هو حسبنا و نعم الوكيل *

(١) بياض في الاصل بقدر اربعة سطور ١٢ المصحح

ضميمة اخرى لكتاب الابانة على اصول الديانة لمولانا المولوي عنايت علي الحيدرابادي متع الله المسلمين بطول حياته



بسم الله الرحمن الرحيم

و من اقوى الدلائل و اوضح البراهين على كون هذه الروايات مفتريات على الاشعري مدخولة فى كتابه هذا هو انه ماذكر في كتابه مقالات الاسلاميين ان الامام كان قائلا بخلق القرآن مع انه جمع فيه مقالات الفرق الاسلامية سالكا في جمعه مسلكا قويما و منهجا مرضيا خاليا عن الافراط و التفريط مضيفا الى كل فرقة او قائل ماهو قائله و معتقده كما ذكره في مفتحه حيث قال اما بعد فانه لا بد لمن اراد معرفة الديانات و التمييز بينها من معرفة المذاهب و المقالات ورأيت الناس في حكاية مايحكون من ذكر المقالات و يصنفون فى النحل والديانات من بين مقصر فيما يحكيه و غالط فيما يذكره من قول مخالفيه و من بين معتمد

للكذب في الحكاية ارادة التشنيع على من يخالفه و من بين تارك للتقصى في روايته لما يرويه من اختلاف المختلفين ومن بين من يضيف الى قول مخالفيه مايظن ان الحجة تلزمهم به وليس هذا سبيل الديّنين ولا سبيل الفاظ المميزين فحدانى ما رأيت من ذلك على شرح ما التمست شرحه من امر المقالات واختصار ذلك وترك الاطالة والاكثار وانا مبتدئ شرح ذلك بعون الله وقوته انتهى فهذه الروايات التي تنبئ بعباراتها عن مذهب الامام وتفصح عن اعتقاده لوكانت صحيحة لذكرها الاشعري في كتابه المقالات هذه العقيدة للامام وكيف يتصور ان يتركها مع قوله المذكور آنفاً المؤدى معناه الى انه ليس بمقصر فيما يحكيه غالط فيما يذكره وتارك للتقصى فيما يرويه من اختلاف المختلفين وذكر ايضاً هذه الروايات مع انه ذكر عقيدة الخلق في مواضع من كتابه المقالات ونسبها الى الفرق المتعددة كما قال في ذكر القول في القرآن قالت المعتزلة والخوارج واكثر الزيدية والمرجئة وكثير من الرافضة ان القرآن كلام الله سبحانه وانه مخلوق لله لم يكن ثم كان وقال بفاصلة قليلة بعده انه حكى عن ابن الماجشون ان نصف القرآن مخلوق ونصفه غير مخلوق وحكى بعض من اخبر عنه في المقالات ان قائلا من اصحاب الحديث قال ما كان علم من علم الله سبحانه في القرآن فلا يقول مخلوق ولا يقول غير الله وما كان فيه من امر ونهى فهو مخلوق وحكاه هذا الحاكى عن سليمان بن جرير وهو غلط عندى وحكى محمد بن شجاع ان فرقة قالت ان القرآن هو الخالق وان فرقة قالت هو بعضه وحكى زرقان ان القائل بهذا وكيع بن الجراح انتهى اقول لو كانت الروايات واقعة صحيحة معلومة

للاشعرى لذكرها في هذا المقام اللائق بذكره كما لا يخفى على العاقل وقال في ذكر الخوارج والخوارج جميعا يقولون بخلق القرآن وقال في ذكر المرجئة والفرقة التاسعة من المرجئة ابو حنيفة واصحابه يزعمون ان الايمان المعرفة بالله والاقرار بالله والمعرفة بالرسول والاقرار بما جاء من عند الله في الجملة دون التفسير وذكر ابو عثمان الادمى انه اجتمع ابو حنيفة وعمر بن ابي عثمان السمرى بمكة فسأله عمر فقال له عمر اخبرنى عمن زعم ان الله سبحانه حرم اكل الخنزير غير انه لايدري لعل الخنزير الذى حرمه الله سبحانه ليس هي هذه العين فقال مؤمن فقال له عمر انه قد زعم ان الله قد فرض الحج الى الكعبة غير انه لايدرى لعلها كعبة غير هذه بمكان كذا فقال هذا مؤمن قال فان قال اعلم ان الله سبحانه بعث محمدا وانه رسول الله غير انه لايدرى لعله هو الزنجى قال هذا مؤمن ومن لم يجعل شيئا من الدين مستخرجا ايمانا وزعم ان الايمان لاينقص ولا يزيد ولا يتفاضل الناس فيه واما غسان واكثر اصحاب ابي حنيفة فانهم يحكون عن اسلافهم ان الايمان هو الاقرار والمحبة لله والتعظيم له والهيبة منه وترك الاستخفاف لحقه وانه يزيد ولا ينقص انتهى * اقول ان هذا ايضا من مواضع ذكر هذه الروايات وهذه العقيدة للامام وما ذكر فيه شيئا منها واما كون الامام من المرجئة فسيأتى دفعه من كتاب (الملل والنحل) للشهرستاني ومن كتاب (ابكار الافكار) للآمدى نعم هذا المقام جرأ الواضعين والمفترين على وضع تلك الروايات وافترائها واختلاقها من عند انفسهم ونسبتها الى الاشعرى وايدهم على ذلك ماقاله

الاشعرى بعد ماختم ذكر فرق المرجئة انه اختلف المرجئة في القرآن هل هو مخلوق ام لا على ثلاث مقالات فقال قائلون منهم انه مخلوق وقال قائلون منهم بالوقف وانا نقول كلام الله سبحانه لانقول انه مخلوق ولا غير مخلوق فهذا مما اوسع لهم مجالا وامكن لهم محلا لامنيتهم التى تمنى لهم الشيطان وليعلم ان الاشعرى حين ماعد فرق المرجئة واحدة واحدة لم يذكر عقيدة الخلق اوعد هالواحد منهم حتى ختم عدهم فاخذ في ذكر مااختلفوا فيه من امور اخرى حتى انتهى الى اختلافهم في ان القرآن هل هو مخلوق او لا فذكر مانقلناه آنفا و يظهر منه انهم ليسوا بخارجين في هذه العقيدة عما ذكر ولكن لا يتعين انا اى فرقة من الفرق المعدودة قائل بخلقه وايهم منكر له وواقف فيه بل دار الامر بينهم واحتمل لكل منهم ولم يوجد مرجح و مخصص في عبارته حتى يرجح ويخصص فرقة من الفرق لمقالة من المقالات الثلاثة و لايخفى على ذوى البصائر ان الابهام والاجمال لايضران عند الامن من الاختلاط والالتباس اما حين مايخاف منهما فلا يرخص عند ذلك في الابهام والاجمال ولما كانت المرجئة مقابلة لاهل السنة مخالفة لهم فعلى اي منهم ورد هذا الاعتقاد القبيح فهم اهل لهذا الاعتقاد يصلحون له فحينئذ لا يضر عدم التعيين و اما الامام الاعظم فهو اعظم مجتهدي اهل السنة واجل فقهائهم و قع به القدوة العظمى في الاسلام وهذا معلوم للاشعرى وليس بمستور عليه فان كان الامام قائلا بخلق القرآن و حاشاه عن ذلك فما كان يجوز للاشعرى ان يدخله فى المبهمين و يترك التصريح به فان الظاهر عدم دخول الامام فيمن يعتقد الخلق فدخوله فيهم خلاف الظاهر وفي مثل ماهو خلاف الظاهر لابد

من التصريح والتاكيد لان الجرى على الظواهر والمشى على الصرائح لازال ديدن العقلاء من كل طائفة فاذا لم يصرح الاشعرى في هذا الموضع وحين ذكر الفرقة التاسعة من المرجئة ان الامام قال بخلق القرآن على انهما من مواضع تصريحه بذلك وايضا لم يذكر بل لم يشر اليه في موضع جاء فيه الذكر عن الكلام في هذه المسئلة من كتاب المقالات ثبت كون هذه الروايات مفتريات كيف و قد الزم الاشعرى في هذا الكتاب نفسه كما يظهر مما نقلناه انه لايقصر فيما يحكيه ولايترك التقصى في رواية مايرويه فكيف يقصر بعدم تصريح مايلزم فيه التصريح و لايتقصى فيما لا بد فيه من التقصى و يكون به مطعونا اليس هذا تقصيرا او تركا للتقصي فحيث لم يأت عن الامام بخلق القرآن صدق في ماالزمه نفسه كما يفهم مما نقلناه ايضا انه ليس بغالط فيما يذكره من قول مخالفيه و لابمتعمد للكذب في الحكاية ارادة التشنيع على من يخالفه و لكنه بشر يخطى وينسى و يزل و يسهى و يقع فيمايقع فيه الانسان فيعفى و لذا خطاه من متبعى مذهبه وسالكى طريقته من هو الاعيان في البعض من الامور كما بين فى الكتب بواضح البيان ولعل عده الامام من المرجئة من خطاياه التى لا تتبع لها بل تدفع من كل مكان فى كل زمان ولعمرى الغالب على الظن انما هو تصرف المفترين المقبوحين في عبارته فان كتابه هذا ليس مما تداولته الايدى في كل زمان ومابلغ في الشهرة مثابة المشهورات من الكتب كما هو حال الابانة ايضا وهذا مما يتوسع فيه المفترون لصنائعهم القبيحة ودسائسهم الفظيعة و يتفطن لهذا التصرف مما في الملل والنحل للعلامة الشهرستاني الشافعى فانه قال في اعداد فرق المرجئة الغسانية

اصحاب غسان الكوفي زعم ان الايمان هو المعرفة بالله تعالى و برسوله والاقرار بما انزل الله مما جاء به الرسول في الجملة دون التفصيل والايمان يزيد ولا ينقص وزعم ان قائلا لو قال اعلم ان الله قد حرم اكل الخنزير و لا ادري هل الخنزير الذي حرمه هذه الشاة ام غيرها كان مؤمنا و لو قال ان الله قد فرض الحج الى الكعبة غير اني لا ادري اين الكعبة و لعلها بالهند كان مؤمنا ومقصوده ان امثال هذه الاعتقادات امور وراء الايمان لا انه كان شاكا في هذه الامور فان عاقلا لا يستجيز من عقله ان يشك في ان الكعبة في اي جهة وان الفرق بين الخنزير و الشاة ظاهر ومن العجب ان غسان كان يحكي عن ابي حنيفة رحمه الله تعالى مثل مذهبه و يعده من المرجئة و لعله كذب و لعمري كان يقال لابي حنيفة و اصحابه مرجئة السنة وعده كثير من اصحاب المقالات من جملة المرجئة و لعل السبب فيه انه لما كان يقول الايمان هو التصديق بالقلب و هو لا يزيد و لا ينقص ظنوا به انه يؤخر العمل عن الايمان و الرجل مع تحرجه في العمل كيف يفتي بترك العمل و له سبب آخر وهو انه كان يخالف القدرية و المعتزلة الذين ظهروا في الصدر الاول و المعتزلة كانوا يلقبون كل من خالفهم في القدر مرجئا و كذلك الوعيدية من الخوارج فلا يبعد ان اللقب انما لزمه من فريقي المعتزلة والخوارج والله اعلم انتهى فانظر الى هذه العبارة للشهرستاني و قابلها مع العبارة التي نقلناها من المقالات ترشدك الى ما قلنا من ان الغالب على الظن انهم تصرفوا في عبارة الاشعري وايضا الناقل للحكاية في المقالات هو الاومي و قال الشهرستاني في الملل و النحل انه من المعتزلة و انه صاحب

ابي

ابي الهذيل من مقدميهم و ائمتهم و سبق من الشهرستاني انه لا يبعد ان اللقب انما لزمه من فريقي المعتزلة و الخوارج فعلى هذا لا يخلو عد الاشعري الامام في المرجئة اما ان يكون خطأ منه فعفا الله عنه و اما ان يكون مدخولا في كتابه مفترى عليه وهو الغالب فقبح الله مفتريه ولا رحم مدخله . قال الآمدي في (ابكار الافكار) اما حكاية ذلك عن ابي حنيفة فلعل الناقل كاذب فيه لقصد الاستيناس فيما قاله الى ان قال وليس كذلك مع ما عرف مبالغته في العمل والاجتهاد فيه * هذا وان الافتراء والتدليس لم يزل الاجاريين على اعاظم العلماء و اكابر الائمة كما لا يخفى على من اعطاه الله تعالى الخبرة والاطلاع فقال الشهرستاني في الملل والنحل رأيت رسالة نسبت الى الحسن البصري كتبها الى عبد الملك بن مروان و قد سأله عن القول بالقدر و الجبر فاجابه بما يوافق مذهب القدرية و استدل فيها بآيات من الكتاب و دلائل من العقل ولعلها لواصل بن عطاء فما كان الحسن ممن يخالف السلف في ان القدر خيره و شره من الله تعالى فان هذه الكلمة كالمجمع عليها عندهم انتهى و اما ما وقع في الغنية المنسوبة لحضرة الحضرات وسيد السادات الغوث الاعظم و القطب الافخم سلطان الاولياء السيد عبد القادر الجيلاني رضي الله تعالى عنه وارضاه عنا من ان الحنفية من المرجئة فكشف العلماء عن حال هذه النسبة و لهم في كشفها وجوه اختارها تعلمن مطالعة كتبهم و جمعها الفاضل عبد الحي اللكهنوي في رسالة الرفع والتكميل في الجرح و التعديل باطناب و تطويل و مع ذلك لم يات بما يفيد او يقطع و يقع عليه التعويل لانه لم يرض الا بالواحد منها و هذا الرضا ايضا يعلم من سكوته عليه لا من قوله انه صحيح او مرضي او مثل

ذلك مما يدل على رضاه مع ان بعض الاجوبة منها وقع موقعا حسنا يظهر من
مطالعة ذلك المقام والتامل فيه والذى اختاره فى هذا الباب ومشى عليه
انه لا يعتد بقول الشيخ رضى الله تعالى عنه فى هذا الباب وكتب الامام وزبر
الحنفية المقلدة له مخالفة له حيث قال فان مخالفة الواحد ولو كان من اعظم المشاهير
اهون من مخالفة الجماهير واى مضائقة في عدم اعتداد قول غوث الثقلين
في هذا الباب لكونه مخالفا لجميع اولى الالباب لاسيما اذا وجد منه بنفسه
ما يعارضه ويخالفه الى آخر ما قال والعجب ان هذا الذى ارتضاه في الجواب ليس
بصحيح وسالم من النقض لانه اذا وجد منه رضى الله تعالى عنه ما يعارض هذا القول
ويخالفه فثبات هذا القول له يوقع في مضيق التناقض وهو لا يصدر من العقلاء
فكيف ممن هو اعقل العقلاء واكمل العلماء الذى عقله موهبي وعلمه لدني ولسنا ههنا
في صدد هذا البحث والا بينا ما يرد على هذا الفاضل فيما سلك عليه في هذا
الباب وقررنا الامر حسب ما يقتضيه المقام مقترنا بالانصاف متجنبا عن الاعتساف
ومن مواضع ذكر هذه العقيدة للامام الكتب المؤلفة في الملل والنحل ومن
اشهرها واحسنها كتاب الملل والنحل للعلامة الشهرستاني الشافعي وليس
فيه شمة منه بل فيه ما يناقضه ويذهب رونق هذه الروايات ويكذبها
بيانه ان الشهرستاني شرط على نفسه ان يورد مذهب كل فرقة على ما وجده
في كتبهم من غير تعصب بهم ولا كسر عليهم حيث قال في المقدمة الثانية
من كتاب الملل والنحل وشرطى على نفسي ان اورد مذهب كل فرقة على
ما وجدته في كتبهم من غير تعصب لهم ولا كسر عليهم انتهى فاذا لم يذكر

الشهرستاني ان الامام كان قائلا بخلق القرآن بل اتى بما يظهر منه تبرية الامام
وتزكيته من امثال هذه العقائد الزائغة ظهور الشمس في رابعة النهار كما علمت
مما نقلنا منه سابقا وتعلم ايضا مما ننقله عن قريب ان شاء الله تعالى كان آية
واضحة على كذب هذه الروايات كيف والشهرستاني علامة خاض
فيما الفه من الملل والنحل وغاص في لجج بحاره ومن المحالات ان يخفى على
مثل هذا الغائص الخائض ما لا يحتاج الى خوض وغوص افيتصور ان يستر بعد ما
وضح عليه ان الامام كان قائلا بخلق القرآن ويخرج مما شرطه على نفسه وينقض
ما التزمه على ذمته * اذا علمت هذا فاعلم انه لما فرغ في كتابه الملل والنحل عن
تمهيد المقدمات وتوطئة التمهيدات وقرب من المطلب قال اهل الاصول
المختلفون في التوحيد والعدل والوعد والوعيد والسمع والعقل تكلم هاهنا
فى معنى الاصول والفروع وسائر الكلمات قال بعض المتكلمين الاصول
معرفة البارى تعالى بوحدانيته وصفاته ومعرفة الرسل بآياتهم وبيناتهم
وبالجملة كل مسئلة يتعين الحق فيها بين المتخاصمين فهى من الاصول ومن
المعلوم ان الدين اذا كان منقسما الى معرفة وطاعة والمعرفة اصل والطاعة
فرع فمن تكلم في المعرفة والتوحيد كان اصوليا ومن تكلم في الطاعة والشريعة
كان فروعيا والاصول هو موضوع علم الكلام والفروع هو موضوع علم الفقه الى
آخر ما قال ثم اخذ فى ذكر اهل الاصول الباطلة التى هى فرق كثيرة والفرقة الحقة
التى هي الاشعرية ثم بعده ذكر اهل الفروع وقسمهم على قسمين لا ثالث لهما وهما
اصحاب الحديث واصحاب الرأى وقال في اصحاب الحديث انهم اهل الحجاز الذين

هم اصحاب مالك بن انس واصحاب محمد بن ادريس الشافعي واصحاب سفيان الثوري واصحاب احمد بن حنبل واصحاب داود بن علي بن محمد الاصفهاني وبين وجه تسميتهم باهل الحديث وقال في اصحاب الرأى انهم اهل العراق وهم اصحاب ابي حنيفة النعمان بن ثابت ومن اصحابه محمد بن الحسن وابو يوسف يعقوب بن محمد القاضي وزفر بن هذيل والحسن بن زياد اللؤلؤي وابن سماعة وعافية القاضي وابو مطيع البلخي وبشر المريسي وبين وجه تسميتهم باصحاب الرأى وقال في آخره عند ما يختم ذكر الفرق الاسلامية ان بين الفريقين يعني اصحاب الحديث واصحاب الرأى اختلافات كثيرة في الفروع ولهم فيها تصانيف وعليها مناظرات وقد بلغت النهاية في مناهج الظنون حتى كانهم اشرفوا على القطع واليقين وليس يلزم بذلك تكفير ولا تضليل بل كل مجتهد مصيب انتهى ما اردنا نقله من هذا الكتاب فظهر من هذا التقرير للشهرستاني ان الامام اباحنيفة رضى الله تعالى عنه واصحابه ليس الى تضليلهم طريق فضلا عن تكفيرهم الا من نازع منهم في الاصول كالمريسي بل هم مجتهدون مصيبون افيكون من يعتقد الخلق مؤمنا لا يلزم تكفيره وتضليله فضلا عن ان يكون مجتهدا ويعده مصيبا ولعمرى كيف يتصور ان يشيع نسبة الارجاء الى الامام مع انه اخف من القول بخلق القرآن ولا يوجد رائحة من نسبة عقيدة الخلق اليه رضى الله تعالى عنه مع كونه من اقبح العقائد ومع كون تكفيره على عقيدته هذا من معاصريه نعوذ بالله منه فان هذا شانه ان يشيع ويشتهر وان لا يخفى ولا يستتر وبعد حصل لى الاطلاع على كتاب (سيف السنة الرفيعة في قطع

رقاب الجهمية والشيعة) لمحمد بن موصلي الاصفهاني من معاصري ابن تيمية الحنبلي فرأيته قال في هذا الكتاب قد صرح البخاري في كتابه خلق الافعال وفي آخر الجامع بان القرآن كلام الله غير مخلوق وقال قال الحكم بن محمد حدثنا سفيان ابن عيينة قال ادركت مشيختنا منذ سبعين سنة منهم عمرو بن دينار يقولون القرآن كلام الله غير مخلوق قال البخاري وقال احمد بن الحسن حدثنا ابو نعيم حدثنا سليم القاري قال سمعت سفيان الثوري يقول قال حماد بن ابي سليمان ابلغ ابا فلان المشرك اني بريء من دينه وكان يقول القرآن مخلوق ثم ساق قصة خالد بن عبد الله القسري وانه ضحى بالجعد بن درهم وقال انه زعم ان الله يتخذ ابراهيم خليلا ولم يكلم موسى تكليما ثم نزل فذبحه انتهى ثم رأيت البخاري افتتح كتابه خلق افعال العباد بباب ما ذكر اهل العلم للمعطلة الذين يريدون ان يبدلوا كلام الله عز وجل وقال متصلا به حدثني الحكم بن محمد الطبري كتبت عنه بمكة قال ثنا سفيان بن عيينة قال ادركت مشيختنا منذ سبعين سنة منهم عمرو بن دينار يقولون القرآن كلام الله وليس بمخلوق وقال احمد بن الحسن نا ابو نعيم ثنا سليمان القاري قال سمعت سفيان الثوري يقول قال لى حماد ابن ابي سليمان ابلغ ابا فلان المشرك اني بريء من دينه وكان يقول القرآن مخلوق * حدثنا قتيبة حدثني القاسم بن محمد حدثنا عبد الرحمن ابن حبيب بن ابي حبيب عن ابيه عن جده قال شهدت خالد بن عبد الله القسري بواسط في يوم اضحى وقال ارجعوا فضحوا تقبل الله منكم فاني مضح بالجعد بن درهم زعم ان الله لم يتخذ ابراهيم خليلا ولم يكلم موسى تكليما تعالى الله علوا كبيرا عما

يقول الجعد بن درهم ثم نزل فذ بحه انتهى * اعلم ان هـذه الرواية التى ذكرها البخارى عن احمد بن الحسن و نقلها عن البخارى محمد بن موصلى في كتابه (سيف السنة) هى الرواية الاولى من روايات الابانة تخالفها في امرين (احدهما) ان في هذه الرواية احمد بن الحسن على ما رأيته في نسختين حاضرتين عندى من خلق افعال العباد موضع هارون بن اسحاق في رواية الابانة (وثانيهما) انه ابهم في هذه الرواية موضع البحث و موقع الرد فقيل ابا فلان و في الرواية الواقعة فى الابانة تصريح بالامام الاعظم ابي حنيفة و يزاد على هذين الاثنين بالنظر الى ما نقله في (سيف السنة) ان كان صحيحا وما كان من سهو الناسخ فيقال ثالثها سليم القاري و في الابانة سليمان بن عيسى القارى موضعه فهذه الرواية الواقعة في كتاب (خلق الافعال) لما ابهم فيها ما يقع عليه البحث و يتوجه اليه الرد لا تصلح لان يبحث عنها مع انه سبق الرد البليغ لروايات الابانة التى فيها تصريح بما يقع فيه البحث و يتوجه اليه الرد و هذه الرواية الواقعة في كتاب خلق الافعال لما جهل فيها موقع الرد ومحل البحث و ما تعين فالى ما يوجه الرد وفى اي امر يقع البحث ولا يأتى الابهام فى مثل هذا المقام الذى يجب فيه الاكشاف عن المتقين المخلصين لا سيما من البخارى المتصلب في دين الله الذى لا يبالى في الله باحد كما هو الظاهر من تتبع احواله وقد نقل التكفير صريحا في كتابه خلق الافعال فقال وسئل وكيع عن مثنى الانماطى فقال كافر وقال عبدالله بن داود لو كان على المثنى الانماطى سبيل لنزعت لسانه من قفاه وكان جهميا وقال ايضا حدثنى ابو جعفر قال ثنا احمد بن خلال قال سمعت يزيد بن هارون وذكر ابا بكر الاصم و المريسى فقال



هما والله زنديقان كافران بالرحمن حلال الدم مع ان ايراداته على الامام الاعظم واعتراضاته عليه رضى الله تعالى عنه محصورة فى الفروعات الفقهية اجاب عنها علماؤنا رحمهم الله تعالى و رأيت فيها رسالة حسنة مسماة (بيعض الناس في دفع الوسواس) دفع فيها ما اورده الامام البخارى على الامام الاعظم ابي حنيفة و على الحنفية مصدرا بقوله قال بعض الناس مدللا مفصلا فجزاه الله خيرا وما وجد من البخارى فيما تصفحنا الزام على الامام في اصول الدين وهذا البيهقى واسع العلم ما نقل عن البخارى هذه الرواية في كتابه (الاسماء و الصفات) وقد ذكر الرواية السابقة المتصلة عنها وهي رواية البخارى عن سفيان بن عيينة في كتابه هذا فقال اخبرنا ابو منصور عبدالقاهر بن طاهر بن محمد الفقيه قال ثنا ابو احمد الحافظ النيسابورى قال انا ابو عروبة السلمى قال ثنا سلمة بن شبيب قال ثنا الحكم بن محمد قال ثنا سفيان بن عيينة عن عمرو بن دينار قال سمعت مشيختنا منذ سبعين سنة يقولون (ح) قال ابو احمد الحافظ و اخبرنا ابو احمد محمد بن سليمان بن فارس و اللفظ له قال ثنا محمد بن اسمعيل البخارى قال الحكم بن محمد ابو مروان الطبرى حدثناه سفيان بن عيينة قال ادركت مشيختنا منذ سبعين سنة منهم عمرو بن دينار يقولون القرآن كلام الله ليس بمخلوق كذا قال البخارى عن الحكم ابن محمد و رواه غير الحكم عن سفيان بن عيينة نحو رواية سلمة بن شبيب عن الحكم ابن محمد وذكر ايضا قصة ذبح خالد بن عبدالله القسري للجعد بن درهم في كتابه (الاسماء و الصفات) بسنده وقال رواه البخارى في كتاب التاريخ عن قتيبة عن القاسم بن عبدالرحمن بن محمد بن حبيب بن ابى حبيب عن ابيه عن جده هكذا

يشير الى ماقبل حيث ذكر فيه القصة بسنده كما او مأنا اليه وهذه القصة
قدرواها البخاري في كتابه (خلق افعال العباد) وذكرها متصلة بما نقله والله اعلم
عن احمد بن الحسن عن ابي نعيم عن سليمان القارى عن سفيان الثورى فيبعد
عن البيهقي رحمه الله تعالى ان يذكر الرواية السابقة واللاحقة و يترك الوسطى مع
كونها ابلغ فى ذم القائل بخلق القرآن فدلنا على عدم ثبوت هذه الرواية ولوتتبعنا
الامر حق تتبعه لوجدنا كثيرا من الدلائل تدل على ماقلنا ولكنه اغنانا عن
مزيد التتبع ماذكرنا سابقا فان فيه كفاية لاولى النهى *ثم لما كانت الرواية منقولة
عن البخاري في (كتاب سيف السنة الرفيعة) على ابهامها لابد لنا من التامل في
هذا الكتاب ليعلم ان الامام الاعظم في اي منزلة عند مؤلفه محمد بن موصلى
وما العقيدة له فيه حتى يظهران الرجل المبهم فى الرواية هل يترجح الامام
الاعظم في كونه مرادا منه عنده ام لا *فاعلم انا اذا نظرنا فى هذا الكتاب وجدنا
مؤلفه محمد بن موصلى من المتشددين زهق اللسان لايمسك عن تشنيع احد
و ذمه اذا ثبت في زعمه انه يستحقه لكونه منحرفا عن الطريق المستقيم فضلا
عن ان يكف عن نسبة امر الى احد ثبت عنده نسبة ذلك الامر اليه قال في
الوجه السادس و الخمسين من وجوه تزييف العقل و تسخيفها فى مقابلة النقل
وحصول اليقين من النقل ام ترضون بعقول المتاخرين الذين هذبوا العقليات
ومخضوا زبدتها واختاروا لانفسهم ولم يرضوا بعقول سائر من تقدم فهذا افضلهم
عندكم محمد بن عمر الرازي فباي معقولاته تزنون نصوص الوحي و انتم
ترون اضطرابه فيها فى كتبه اشد الاضطراب فلا يثبت على قول انتهى

وشنع

و شنع على المأولين في الصفات والمتكلمين فقال في الوجه الخامس والعشرين
من وجوه الابطال لتقديم العقل على النقل ان غاية ماينتهى اليه من ادعى
معارضة العقل للوحي احد امور اربعة لابد له منها اماتكذيبها و جحدها واما
اعتقاد ان الرسل خاطبوا الخلق خطابا جمهوريا لا حقيقة له و انما ارادوا منهم
التخييل وضرب الامثال و اما الاعتقاد ان المراد تاويلها و صرفها عن حقائقها
بالمجازات و الاستعارات و اما الاعراض عنها وعن فهمها و تدبرها واعتقاد
انه لايعلم ماارید الا الله فهذه اربع مقامات ثم قال حين مافصل المقام الثالث
من هذه المقامات الاربعة *المقام الثالث مقام اهل التاويل قالوا لم يرد منا اعتقاد
حقائقها و انما اريد منا تاويلها بما يخرجها عن ظاهرها وحقائقها فتكلفوا لها
وجوه التاويلات المستكرهة و المجازات المستنكرة التى يعلم العقلاء انها ابعد
شئ عن احتمال الفاظ النصوص لها وانها بالتحريف اشبه منها بالتفسير ثم قال
فالطائفتان يعني اصحاب التخييل و اصحاب التاويل اتفقتا على ان ظاهر خطاب
الرسول صلى الله عليه وسلم ضلال و باطل و انه لم يبين الحق و لاهدى اليه
الخلق و قال في الثلاثين من تلك الوجوه ان الطرق التى سلكها هولاء المعارضون
بين الوحى و العقل في اثبات الصانع هي بعينها تنفي وجوده لزوما فان المعارضين
صنفان الفلاسفة و الجهمية ثم بين طرق الفلاسفة و المتكلمين في اثبات الصانع
جل شانه فقال فيما يذكر طرق المتكلمين في اثبات الصانع و اما المتكلمون فلما
رأوا بطلان هذا الطريق يعنى به طريق الفلاسفة عدلوا عنها الى آخر
ماقال ثم قال بعد ماذكر طريق المتكلمين فلزمهم من سلوك هذا الطريق انكار

كون الرب فاعلا في الحقيقة و ان سموه فاعلا بالسنتهم الى آخر ماقال و قال في الوجه الثامن و الثلاثين ثم ظهر مع هذا الشيخ المتأخر المعارض يعني به نصير الدين الطوسي الذى ذكره قبل ملقبا له بنصير الشرك و الكفر الطوسي اشياء لم تكن تعرف قبله حست العميدى و حقائق ابن عربي و تشكيكات الرازى و شنع على الاشعرى امام اهل السنة فقال في الوجه الثالث و الاربعين قالت الفرقة الجامعة بين التجهم و نفي القدر معطلة الصفات صدق الرسول موقوف على قيام المعجزة الدالة على صدقه و قيام المعجزة موقوف على العلم بان الله لا يؤيد الكذاب بالمعجزة الدالة على صدقه و العلم بذلك موقوف على العلم بقبحه و على ان الله تعالى لا يفعل القبيح و تنزيهه عن فعل القبيح موقوف على العلم بانه غني عنه عالم بقبحه و غناه عنه موقوف على انه ليس بجسم و كونه ليس بجسم موقوف على عدم قيام الاعراض و الحوادث به وهي الصفات و الافعال الى ان قال مضيفا اليهم قالوا بهذا الطريق اثبتنا حدوث العالم و نفي كون الصانع جسما و امكان المعاد ثم قال فصار العلم باثبات الصانع و صدق الرسول و حدوث العالم و امكان المعاد موقوفا على نفي الصفات فاذا جاء في السمع مايدل على اثبات الصفات و الافعال لم يمكن القول بموجبه ويعلم ان الرسول لم يرد اثبات ذلك لان ادلته لاثباته ينافي تصديقه ثم اما ان يكذب الناقل و اما ان يتأول المنقول و اما ان يعرض عن ذلك جملة و يقول لا يعلم المراد فهذا اصل مابنى عليه القوم دينهم و ايمانهم و لم يقيض لهم مابين لهم فساد هذا الاصل و مخالفته لصريح العقل الى ان قال و هذا الطريق من الناس من يظنها

من

من لوازم الايمان و ان الايمان لا يتم الا بها و من لم يعرف ربه بهذا الطريق لم يكن مؤمنا به و لا بما جاء به رسوله و هذا يقوله الجهمية و المعتزلة و متأخروا الاشعرية بل اكثرهم و كثير من المنتسبين الى الائمة الاربعة و كثير من اهل الحديث و الصوفية * و من الناس من يقول ليس الايمان موقوفا عليها و لا هي من لوازمه و ليست طريق الرسل و يحرم سلوكها لما فيها من الخطر و التطويل و ان لم يعتقد بطلانها و هذا قول ابي الحسن الاشعري نفسه فانه صرح بذلك في رسالته الى اهل الثغر و قال في الوجه السادس و الاربعين ان يقال لهؤلاء المعارضين للوحي بعقولهم ان من ائمتكم من يقول انه ليس في العقل ما يوجب تنزيه الرب سبحانه عن النقائص و لم يقم على ذلك دليل عقلي اصلا كما صرح به الرازى و تلقاه عن الجويني و امثاله قالوا و انما نفينا عنه النقائص بالاجماع و قد قدح الرازي و غيره من النفاة في دلالة الاجماع و بينوا انها ظنية لا قطعية فالقوم ليسوا قاطعين بتنزيه الله تعالى عن النقائص بل غاية ماعندهم في ذلك الظن الى آخره و ايضا شنع في الوجه السابع و الاربعين على الامام الاشعري و الحارث المحاسبي و القاضي ابي بكر الباقلاني و غيرهم تركناه مخافة التطويل * و قال في الخمسين اما الصفاتية الذين يؤمنون ببعض و يجحدون بعضا الى آخر ماقال و هذا تشنيع منه على المتكلمين المخالفين للمعتزلة و الجهمية و قال فيما بين فيه اختلاف اهل الارض في كلام الله تعالى المذهب الخامس مذهب الاشعرى و من وافقه انه معنى واحد قائم بذات الرب و هو صفة قديمة ازلية ليس بحرف و لا صوت و لا ينقسم و لا له ابعاض و لا له اجزاء و هو

عين الامر و عين النهى و عين الا ستخبار الكل من و احد و هو عين التوراة و الا نجيل و القرآن و الز بو ر و كونه امر او نهيا و خبرا و استخبا راصفات لذ لك المعنى الواحد لا انواع له فانه لاينقسم بنوع ولاجزء و كونه قرآنا و تو راة و انجيلا تقسيم للعبارات عنه لالذاته الى ان قال و عنده لم يتكلم الله بهذ ا الكلا م العربى و لا سمع من الله و عنـد ه ذ لك المعنى سمع من الله حقيقته و يجوز ان يرى و يشم و يذا ق و يلمس و يد رك بالحواس الخمس اذ المصحح عنده لا د راك الحواس هو الوجود و كل موجود يصح تعلق الاد را كات كلها به كما قرره في مسئلة رؤية من ليس فى جهة من الرائى و انه يرى حقيقة و ليـس مقا بلا للرائى هذ اقو لهم في الرؤ ية و ذ لك قو لهم في الكلام و البلية العظمى نسبة ذ لك الى الرسول و انه جاء بهذ ا و د عا اليه الامة و انهم اهل الحق و من عد اهم اهل الباطل وجمهو ر العقلاء يقو لو ن ان تصور هذا المذ هب كاف فى الجزم ببطلانه وهو لايتصور الا كما يتصور المستحيلات ا لممتنعات الى آخر ما قا ل و هذ ا كما ترى غاية منه في تشنيع الامام الاشعري و ذ مه * ثم قال المذ هب السابع مذ هب السالمية و من و افقهم من ا تباع الائمة الار بعة و اهل الحد يث انه صفة قد يمة قائمة بذات الر ب تعالى لم يز ل و لا يز ال لايتعلق بقد رته و مشيته و مع ذ لك هو حروف واصوات وسور و آيات سمعه جبر ئيل منه وسمعه موسى بلا و اسطة ثم قال و جمهور العقلاء قالوا تصور هذا المذ هب كاف في الجزم ببطلانه و البراهين العقلية والاد لة القطعية شاهدة ببطلان هذه المذا هب كلها و انها مخالفة لصريح

العقل

العقل و النقل و العجب انها هي الدائرة بين فضلاء العالم لايكاد و ن يعرفون غيرها انتهى هذ ه تشنيعاته لائمة الاسلا م اعلى الله مقا مهم في دا ر السلام لايبالى بهم ولا يراعى جانب احد منهم فلو كان المبهم في روا ية البخاري يترجح عند ه انه اريد به الامام الا عظم لذ كره و صرح به بل شنع عليه كما شنع على غيره فانه يستحيل من مثل هذ ا المتشد د المتصلب المتعصب الذى يرد باقصى جهده على من هو مخالف لمسلكه و يد فعهم بابلغ مايمكنه من الدفع و لايتساهل فى الرد ان يعرض عن ترجيح ذ لك المبهم وتعيينه بعد ماثبت عند ه الترجيح و حيث لم يتعرض لهذ ا الامر اصلا و لم يشنع على الامام فى موضع من كتابه فى شئ من المعتقد ات و اصول الد ين بل احتج منه في موضع الا ستد لال على مطالبه الد ينية وسماه اماما في مثل هذه المواضع التى يشعر تسميته هكذ ا فيها بمد حه الد ينية و بسلب الذ مائم و النقائص عنه و اثبات المدائح و المكار م له لزم انه برئ من هذه العقيد ة عنده براءة كاملة قال في كسر الطاغوت الذى وضعته الجهمية لتعطيل حقائق الاسماء والصفات و هو طاغوت المجاز فنقول تقسيمكم الالفاظ و معانيها و استعمالها فيها الى حقيقة و مجاز اما ان يكون عقليا او شرعيا او لغويا او اصطلا حيا فاخذ في ا بطال الاقسام الثلاثة الاول و احدا و احدا و قال حين مايبطل التقسيم اللغوى واهل اللغة لم يصرح احد منهم بان العرب قسمت لغاتها الى حقيقة ولا مجاز و لا قال احد من العرب قط هذا اللفظ حقيقة وهذ ا مجاز ولا يو جد في كلام من نقل لغتهم عنهم مشا فهة ولا بو اسطة ذ لك و لهذا لا يو جد في كلام الخليل

و سيبويه و الفراء و ابي عمرو بن العلاء والاصمعي وامثالهم كما لم يوجد ذلك في كلام رجل واحد من الصحابة و لا من التابعين ولا تابعي التابعين ولا في كلام احد من الائمة الاربعة و هذا الشافعي و كثرة مصنفاته و مباحثه مع محمد بن الحسن و غيره لا يوجد فيها ذكر المجاز البتة الى ان قال و كلام الائمة مدون بحروفه لم يحفظ عن احد منهم تقسيم اللغة الى حقيقة ومجاز ثم قال بعد فاصلة قليلة اذا علم ان تقسيم الالفاظ الى حقيقة ومجاز ليس تقسيما شرعيا ولا عقليا ولا لغويا فهو اصطلاح محض وهو اصطلاح حدث بعد القرون الثلاثة المفضلة انتهى فاحتج في هذا المقام الجليل خطره العظيم امره على الجهمية بالامام الاعظم مع الائمة الثلاثة وجعله من اهل القرون المفضلة بالنص هل هو الا منقبة للامام عظيمة و مديحة للامام فخيمة توضح ان مثل هذا الرجل المتشدد المتجسس والمتعصب المتعمق لم يجد ايضا ما يقدح في شانه الا رفع و قال في هذا البحث ايضا في مقام الاحتجاج على انه اذا خص من العموم شئ لم يصر اللفظ مجازا فيما بقي انه لا نزاع بين الصحابة و التابعين و الائمة الاربعة انه حجة و من نقل عن احد منهم انه لا يحتج بالعام المخصوص فهو غالط اقبح غلط وافحشه واذا لم يحتج بالعام المخصوص ذهب اكثر الشريعة و بطل اعظم اصول الفقه انتهى وهذا كما ترى ذب عن الامام الاعظم مع الائمة الثلاثة و توضيح لسداد طريقته وهكذا قال في الوجه الحادي والاربعين من هذا البحث ان العام المخصوص حجة باجماع الصحابة والتابعين و تابعيهم وانما حدث الخلاف في ذلك بعد انقراض العصور المفضلة التي شهد لها رسول الله صلى الله عليه و سلم بانها خير القرون * و قال

في الوجه

في الوجه السادس عشر من وجوه ابطال المجاز في لفظ الوجه ان الصحابة والتابعين و جميع اهل السنة و الائمة الاربعة و اهل الاستقامة من اتباعهم متفقون على ان المؤمنين يرون وجه ربهم تعالى في الجنة الى آخر ما قال و هذا توضيح منه بان الامام الاعظم اباحنيفة من اهل الاستقامة عنده فان الاتباع اذا كانوا من اهل الاستقامة يكون المتبوع من اهل الاستقامة بالضرورة و هو ظاهر و قال في الوجه الثالث عشر من وجوه الرد على من انكر حقيقة الفوقية لله تعالى و حملها على المجاز و لم يزل السلف الصالح يطلقون مثل هذه العبارة اطلاقا لا يحتمل غير الحقيقة فاخذ يبين اطلاقاتهم حتى قال وقصة ابي يوسف صاحب ابي حنيفة مشهورة في استتابته لبشر المريسي لما انكر ان يكون الله فوق العرش رواها عبد الرحمن بن ابي حاتم و غيره و بشر لم ينكر ان الله افضل من العرش و انما انكر ما انكرته المعطلة ان ذاته فوق العرش * ثم قال بعد فاصلة قليلة و قال ابو مطيع الحكم بن عبد الله البلخي سألت اباحنيفة عمن يقول لا اعرف ربي في السماء ام في الارض فقال قد كفر لان الله يقول الرحمن على العرش استوى * و عرشه فوق سبع سموات فقلت انه يقول على العرش استوى و لكن لا يدري العرش في السماء ام في الارض فقال اذا انكر انه في السماء فقد كفر انتهى فظهر من هذا القول ان الامام الاعظم عنده من السلف الصالح افيدخله في السلف الصالح مع ثبوت عقيدة الخلق منه عنده و لما ادخله في السلف الصالح ثبت انه ما كان قائلا بالخلق ابدا * و قال في بحث طويل يرد به على الذين قالوا لا يحتج بكلام رسول الله صلى الله عليه و سلم

على شيء من صفات ذى الجلال قالوا الاخبار قسمان متواتر واحاد فالمتواتر وان كان قطعى السند لكنه غير قطعى الدلالة فان الادلة اللفظية لاتفيد اليقين وبهذا قدحوا في دلالة القرآن على الصفات والاحاد لا يفيد العلم فهذا الذى اعتمده نفاة العلم عن اخبار رسول الله صلى الله عليه وسلم خرقوا به اجماع الصحابة المعلوم بالضرورة واجماع التابعين واجماع ائمة الاسلام ووافقوا به المعتزلة والجهمية والرافضة والخوارج بل هم الذين انتهكوا هذه الحرمة وتبعهم بعض الاصوليين والفقهاء والافلا يعرف لهم سلف من الائمة بذلك بل صرح الائمة بخلاف قولهم فممن نص على ان خبر الواحد يفيد العلم مالك والشافعى واحمد واصحاب ابي حنيفة انتهى فظهر من قوله هذا ان الامام عنده من ائمة الاسلام وكيف يكون من ائمة الاسلام اذا كان قائلا بخلق القرآن وحيث كان من ائمة الاسلام لم يكن من القائلين بالخلق ❁

وقال ناقلا عن ابن تيمية ان الخبر الواحد يفيد العلم اليقيني عند جماهير امة محمد صلى الله عليه وسلم من الاولين والآخرين اما السلف فلم يكن بينهم في ذلك نزاع واما الخلف فهذا مذهب الفقهاء الكبار من اصحاب الائمة الاربعة الى آخر ما قال وقال فيمن رد الاحاديث بالعذر الذى اقاموه عذر الرد الاحاديث طائفة عاشرة ردته فيما يعم به البلوى وقبلته فيما عداه وحكوه عن ابي حنيفة وهو كذب عليه وعلى ابي يوسف ومحمد فلم يقل ذلك احد منهم البتة وانما هذا قول متأخريهم واقدم من قال به عيسى ابن ابان وتبعه ابو الحسن الكرخي وغيره انتهى انظر في هذا المقام كيف

دفع

دفع الامر من ان يكون منسوبا الى الامام وصاحبيه وقد اطال محمد بن موصلى الاصفهانى مؤلف هذا الكتاب مبحث كلام الله تعالى فبين جميع مذاهب الارض في كلام الله تعالى كما يدل عليه قوله حين ابتدأ في هذا البحث اختلف اهل الارض في كلام الله تعالى الخ فبين مذاهب الاتحادية والفلاسفة والجهمية والمعتزلة وغيرها من المذاهب وبين مذهب السلف وائمة السنة والحديث فيه حتى قال فالقرآن عندهم جميعه كلام الله حروفه ومعانيه واصوات العباد وحركاتهم واداؤهم وتلفظهم كل ذلك مخلوق بائن عن الله ❁ فان قيل ❁ فاذا كان الامر كما قررتم فكيف انكر الامام احمد على من قال لفظى بالقرآن مخلوق وبدعه ونسبه الى التجهم وهل كانت محنة ابى عبد الله البخارى الا على ذلك حتى هجره اهل الحديث ونسبوه الى القول بخلق القرآن ❁ قيل ❁ معاذ الله ان يظن بائمة الاسلام هذا الظن الفاسد وقد صرح البخاري في كتابه خلق الافعال وفي آخر الجامع بان القرآن كلام الله غير مخلوق وقال حدثنا سفيان بن عيينة الى آخر ما قال وقد نقلناه في صدر المبحث ثم قال فخفي تعريف البخارى وتمييزه على جماعة من اهل السنة والحديث ولم يفهم بعضهم مراده وتعلقوا بالمنقول عن احمد نقلا مستفيضا انه قال من قال لفظى بالقرآن مخلوق فهو جهمي ومن قال غير مخلوق فهو مبتدع وساعد ذلك نوع حسد بالظن للبخاري لما كان الله نشر له من الصيت الى ان قال فوافق الهوى الباطن الشبهة الناشئة من القول المجمل وتمسكوا باطلاق الامام احمد وانكاره على من قال لفظى بالقرآن مخلوق وانه جهمي فتركب من مجموع

هذه الامور فتنة وقعت بين اهل الحديث في مسئلة اللفظ ثم ذكر مخالفة
محمد بن يحيى للبخاري فان محمد بن يحيى كان يعتقد ما يحكيه عن احمد بن
حنبل من الانكار على من قال لفظي بالقرآن مخلوق والبخاري وقف عنه
فتكلم محمد بن يحيى فيه وقال قد اظهر هذا البخاري قول اللفظية واللفظية شر
من الجهمية ثم نقل عن ابي عبد الله الحاكم قصتهما * قلت وقد ذكرها ايضا البيهقي
في كتابه (الاسماء والصفات) ثم ذب عن البخاري وبين لقول الامام احمد محامل
فقال فالبخاري اعلم بهذه المسئلة واولى بالصواب فيها من جميع من خالفه
وكلامه فيها اوضح وامتن من كلام ابي عبد الله فان الامام احمد سد الذريعة
حيث منع اطلاق لفظ المخلوق نفيا واثباتا على اللفظ فقالت طائفة اراد سد باب
الكلام في ذلك الى آخر ماقال وقد احسن في بيان ماهو المحمل لقول احمد رحمه
الله تعالى وماهو مراده ثم قال بعده وابو عبد الله البخاري ميز وفصل واشبع الكلام في
ذلك وفرق بين ماقام بالرب وبين ماقام بالعبد واوقع المخلوق على تلفظ العباد
واصواتهم الخ ونفى اسم الخلق عن الملفوظ وهو القرآن الخ وقد شفى في هذه
المسئلة في كتاب خلق الافعال * ثم نقل عن البخاري ان المعروف عن احمد واهل
العلم ان كلام الله تعالى غير مخلوق وماسواه فمخلوق وانهم لم يفهموا دقة مذهب
الامام احمد * قلت * لو كان الامام قائلا بخلق القرآن لذكرها في هذا المبحث
الطويل البسيط وماغفل عن ذكره قط مع ماعلم من دابه فيمن يزعم انه
ليس على الطريقة القويمة * والحاصل من كل مانقلنا من كتاب سيف السنة انما
هو اظهار امرين احدهما تشديد مؤلفه في العلماء المقبولين وتعصبه وارسال

لسانه فيهم وتجسسه للمذاهب كلها وتخبره عن جملتها فيبعد من مثل هذا المتعصب
المتصلب المتشدد والمتعمق المتجسس المتخبر كل بعد ان لايذكر نسبة هذه العقيدة
الى الامام مع كونه معتقدا بها او حيث لم يذكرها بل لم يوجد شمة منها في
كتابه ووجد ماينفيها دلالة بليغة على ان الامام كانت ساحة قلبه الشريف
طاهرة عن هذه العقيدة وامثالها و(ثانيهما) اقراره بكون الامام من ائمة الدين
والسلف الصالح ومن اهل القرون المفضلة بالنص واللازم منه عدم كون
الامام قائلا بالخلق فان هذه الالقاب لاتطلق على قائلي خلق القرآن قط لان
بين مفاهيم هذه الالقاب وبين القول بخلق القرآن تناقض لايجتمعان ابدا *
ثم ان كتاب خلق الافعال محفوظ مروي عن البخاري نبه عليه الحافظ
ابن حجر في مقدمة (فتح الباري لشرح صحيح البخاري) فقال بعد ماعد كتبا
من تصانيفه فيها (خلق الافعال) وهذه التصانيف موجودة مروية لنا بالسماع
او بالاجازة انتهى وابن حجر هذا من المادحين للامام ابي حنيفة رحمه الله
تعالى فان كانت الرواية موجودة في النسخة من (خلق الافعال) المروية لابن
حجر بالسماع او بالاجازة فلاتخلو اما ان تكون على هذا الابهام او تكون صرح
فيها بالاسم * فعلى الاول * يجب الفحص والبحث حتى يتعين ويترجح ويحصل
العلم فان الابهام جهالة لاتفيد شيئا ولاتقطع امرا فاذا بحث عن الابهام فاما ان
يتعين الامام او يترجح او يتعين غيره او يترجح فعلى الاول لايستقيم مدحه
للامام بل يعيد هذا المدح ذما عليه ويوجه طعنا اليه وعلى الثاني يتضح حال
الروايات المذكورة في الابانة ولايتصور منهم ان لايفحصوا عن هذا

الابهام و يتركوها مع ان عقولهم بعيدة الغور وبحور فهومهم لها قعور بحثوا عن المشتبهات فاكتشفوها واحكموها وفحصوا عن المجملات ففصلوها وقرروها و اما اذا لم يجدوا سبيلا الى التعيين او الترجيح مع بحثهم العميق و فحصهم البليغ و هو شاذ و نادر فيفوض الامر الى علام الغيوب فان كانت في رواية اخرى مماثلة لها تصريح يزيل الابهام لا تكون المصرحة فيها مفسرة للمبهمة لانهم مع فحصهم الشديد و تجسسهم البليغ لم يجدوها و لو كانت صحيحة لوجدوها وفسروا بها الابهام و لا يعقل ان مثل هذه الرواية تخفى عليهم فمنهم وصلت الينا الروايات و عنهم حصلت لنا الدرايات فان وجدنا رواية و لم نجدها فيهم ولا في واحد منهم دائرة فهي واهية وان اطلعنا على دراية وهي تخالف درايتهم فهي لاهية واما على الثاني فاما ان يكون فيها التصريح بالامام الاعظم اوبغيره فلو كان الاول لشاع وذاع لا سيما بين المحدثين وخصوصا بين من اعتنى بكتب الامام ابي عبد الله البخارى ولم نجد احدا منهم نسب عقيدة الخلق الى الامام * هذا ابن حجر حافظ عصره وحافظ كتب البخارى مادح للامام معترف بفضله * وهذا الذهبي الحافظ الناقد البالغ في تنقيده حتى قالوا هو مجاوز في توهينه و تسخيفه و تجريحه و تضعيفه يزكى الامام في ميزانه وتذكرته فيبلغها اعلى اقصى مدارجها وقد ذكرناه و قال في كتابه (العرش و العلو) قال ابو جعفر احمد بن سلامة الطحاوى في العقيدة التي له ذكر في بيان السنة والجماعة على مذهب فقهاء الملة ابي حنيفة وابي يوسف ومحمد بن الحسن رحمهم الله تعالى ان القرآن كلام الله منه بدأ بلا كيفية قولا وانزله على نبيه صلى الله عليه و آله

وسلم

وسلم وحيا و صدقه المؤمنون على ذلك حقا وايقنوا انه كلام الله بالحقيقة ليس بمخلوق فمن سمعه فزعم انه كلام البشر فقد كفر الى آخر ماقال ذكره الذهبي احتجاجا على مطلبه هذا و الامام الطحاوى هو الحافظ الجليل و الفقيه النبيل السائر ذكره في الآفاق و الاقطار لم يخلف مثله شهد به الحفاظ الايقاظ والنقدة ذوو الاعتبار فقوله هذا يبرئ الامام بغاية التبرئة و ينقص الرواية التي ذكرها البخارى في (خلق الافعال) بتقدير ان يكون فيها التصريح بالامام و يؤيده ذكر الذهبي له في كتابه المذكور في معرض الاحتجاج و يؤيده ايضا قوله في الامام و صاحبيه انهم فقهاء الملة افلم يحصل لهذا الخبير البصير العلم على تلك الرواية المذكورة في (خلق الافعال) مع انها كانت موجودة فيهم مروية لهم و هذا الحافظ الدولابي ابو بشر محمد بن احمد بن حماد الراوى عن البخارى كتابه (الضعفاء) قاله ابن حجر في مقدمة شرح البخارى وقد ذكر الامام اباحنيفة رضى الله عنه في كتاب (الكنى) وروى عنه فتياه في مسئلة وما ذكر شيئا من الجرح فيه * وذكر ايضا حماد بن ابي سليمان ابو اسمعيل وقال انه استاذ ابي حنيفة الفقيه و في رواية الابانة ان حمادا هذا هو القائل للثورى بلغ اباحنيفة الخ و في الرواية الواقعة في خلق الافعال ابلغ ابا فلان فلو كانت الرواية المذكورة في خلق الافعال مصرحا فيها باسم الامام كما هو في الابانة او لم تكن هكذا ولكن كان الامام هو المرجح لكونه مرادا من المبهم عندهم لذكرها في ترجمة حماد بن ابي سليمان فان السكوت عن موجبات القدح ليس من شانهم لا سيما في تصانيفهم التي صنفوها في الرجال ، وهذا الخطيب المتعصب

العنيد ابوبكر احمد بن علي بن ثابت صاحب (تاريخ بغداد) طعان في الامام غياب له
قد هذى بمثالب الامام و معائبه في تاريخه و ردها الائمة بابلغ الوجوه
منهم الحافظ ابن يوسف سبط ابن الجوزي في (كتاب الانتصار لامام
ائمة الامصار) وحافظ خوارزم في (مسند الامام الاعظم) فانه اجاب
عنها اولا بالاجمال ثم اتى بمطاعنه واحدا واحدا واجاب عن
كلها تفصيلا وقد نقل اكثرها في رسالة (بعض الناس في دفع
الوسواس) السابق ذكره فلله درهم حيث ابطلوا المطاعن وضربوا بها
وجه الطاعن ذى الضغائن واكثر مطاعنه في الامام و معائبه له انما هو في
الفروعات الفقهية * وملخصها انه يقدم قياسه على الاحاديث و بعضها
في امور اخرى سواها وليس في جملتها طعن على الامام بانه كان يقول بخلق
القرآن فلو كانت الرواية المذكورة في خلق الافعال صحيحة ثابتة
واضحة مشرحة غير مبهمة وهكذا الروايات الواقعة في الابانة لو كانت صحيحة
ثابتة لجعلها الخطيب الحسود من اعظم مطاعن الامام المحسود واذ لم توجد في
مطاعنه شمة من نسبة هذه العقيدة الى الامام دل دلالة واضحة على بطلان
هذه الروايات لان العادة جارية على ان الطاعن الحسود و العائب العنود
الواقف بمسالك الطعن والماهر بطرائقه لايزال يتجسس المناهج والمداخل
لطعنه تجسسا بليغا فاذا وجد طريقا للطعن سلكها والرواية التي وجدناها في
كتاب خلق الافعال لو كانت صريحة غير مبهمة لاكما هى عندنا او كانت
مبهمة و لكن الامام يكون المراد المرجح من المبهم لدلائل اخرى لكانت

مسلكا

مسلكا واضحا للطاعنين وما ارتضى صنيع الخطيب هذا ووقيعته في الامام
القاضى شمس الدين ابن خلكان الشافعي فقال في تاريخه (وفيات الاعيان)
في ترجمة الامام ابي حنيفة النعمان ان مناقبه وفضائله كثيرة وقد ذكر الخطيب
في تاريخه منها شيئا كثيرا ثم اعقب ذلك بذكر ما كان الاليق تركه
والاضراب عنه فمثل هذا الامام لايشك في دينه ولافي ورعه وتحفظه
انتهى موضع الضرورة ثم انى وقفت على (طبقات الشافعية الكبرى) للعلامة
تاج الدين عبد الوهاب ابن السبكي الشافعي فرايته ذكر فيها للامام ابى الحسن
الاشعري ترجمة طويلة واتى فيها بما يقطع عرق الريب و يبين الامر بواضح
البيان بحيث لايحتاج منه الانسان الى الآخر من البيان فانه اوضح فيها ان
معتقد الاشعري في اصول الدين هو معتقد امامنا الاعظم ابي حنيفة النعمان
وان ما خالف فيها الاشعرى من الحنفية لايقتضى تبديع احدهما فضلا عن
التكفير وان الاشعرى لا يبدع الامام ولا يتفوه بتنقيصه ولا يخالفه في
الاصول وان الحنفية اكثرهم اشعريون الا من لحق منهم بالمعتزلة ونحن نذكر
من هذا الكتاب مايتعلق ببحثنا ومطلبنا منبها على فوائد بلفظ قلت فنقول قال
ابن السبكي ولقد قلت مرة للشيخ الامام رحمه الله انا اعجب من الحافظ ابن
عساكر في عده طوائف من اتباع الشيخ ولم يذكر الا نزرا يسيرا او عددا
قليلا ولو وفى الاستيعاب حقه لاستوعب غالب علماء المذاهب الاربعة
فانهم برأى ابي الحسن يدينون الله تعالى فقال انما ذكر من اشتهر بالمناضلة
عن ابي الحسن والافالامر على ماذكرت من ان غالب علماء المذاهب

معه وقد ذكر شيخ الاسلام عز الدين بن عبد السلام ان عقيدته اجتمع
عليها الشافعية والمالكية والحنفية وفضلاء الحنابلة ووافق على ذلك من
اهل عصره شيخ المالكية في زمانه ابو عمرو بن الحاجب وشيخ الحنفية جمال الدين
الحصري * قلت * وسنعقد لهذا الفصل فصلا فيما بعد وذكر قاضي القضاة الدامغاني
الحنفي وقاضي القضاة ابو بكر القاصحي الحنفي من الطبقة الرابعة وقاضي القضاة
شمس الدين السروجي الحنفي والقاضي شمس الدين الحريري الحنفي
من الطبقة السابعة في الآخذين عن الاشعري والمتبعين له وقال
في بيان طريقة الشيخ ابي الحسن الاشعري هي التي عليها المعتبرون
من علماء الاسلام المتميزون من المذاهب الاربعة في معرفة الحلال والحرام
والقائمون بنصرة دين سيدنا محمد عليه افضل الصلوة والسلام قد
قدمنا في تضاعيف الكلام ما يدل على ذلك وحكينا لك مقالة الشيخ ابن
عبد السلام ومن سبقه على مثلها وتلاه على قولها حيث ذكروا ان الشافعية
والمالكية والحنفية وفضلاء الحنابلة الاشعريين هذه عبارة ابن عبد السلام
شيخ الشافعية وابن الحاجب شيخ المالكية والحصري شيخ الحنفية ومن
كلام ابن عساكر حافظ هذه الامة الثقة الثبت هل من الفقهاء الحنفية
والمالكية والشافعية الا موافق للاشعري ومنتسب اليه وراض بجهد سعيه
في دين الله ومثن بكثرة العلم عليه غير شرذمة قليلة تظهر التشبيه وتعادي
كل موحد يعتقد التنزيه * قلت * كمحمد بن موصلي الاصفهاني الشافعي
المتقدم ذكره صاحب كتاب (سيف السنة الرفيعة) او تضاهي قول المعتزلة

في ذمه وتباهي لكم باظهار جهلها بقدرة سعة علمه * قلت * اي يتصور من الحنفية
ان ينتسبوا الى الاشعري ويرضوا عنه ويثنوا عليه مع ذكره القدح العظيم
الموجب للكفر للامام ابي حنيفة في (كتاب الابانة) التي هو آخر كتبه على
ما ذكره محمد بن موصلي في كتاب (سيف السنة) ومع تثبته عليه وعدم
رجوعه عنه حيث ذكره في آخر كتبه واذا انتسبوا اليه ورضوا عنه
واثنوا عليه علم ان الاشعري ما ذكر هذه الروايات في الابانة ولا في كتاب آخر
من كتبه وانه ليس بمنقص للامام ولا بذام له بوجه من الوجوه * ثم ذكر ابن السبكي
استفتاءات واسئلة وقعت في الاشعري منها استفتاء وقع ببغداد وهذه صورته *
ما قول السادة الائمة الجلة في قوم اجتمعوا على لعن فرقة الاشعري وتكفيرهم ما الذي
يجب عليهم * فاجاب قاضي القضاة ابو عبد الله الدامغاني الحنفي قد ابتدع
وارتكب ما لا يجوز وعلى الناظر في الامور اعز الله انصاره الانكار عليه
وتاديبه بما يرتدع به هو وامثاله عن ارتكاب مثله * كتبه محمد بن علي
الدامغاني (قلت) وفي هذا دلالة ظاهرة على ان الاشعري ما ثبت منه شيء
من القدح في الامام والطعن فيه فضلا عن نسبة هذه العقيدة القبيحة الموجبة
للتكفير اليه لانه اذا ثبت من الاشعري الطعن الموجب للتكفير في الامام
الاعظم لرماه الحنفية من كل جانب وشنعوا عليه غاية التشنيع فضلا عن ان
ينصروه ويحكموا على اللاعنين لفرقة الاشعري انهما بتدعوا وارتكبوا
ما لا يجوز ارتكابه فيجب تاديبهم والانكار عليهم حتى لا يعودوا الى ارتكاب
مثله ثم نقل استفتاء آخر وقع ببغداد فيه ايضا كتب تحته جماعة من الشافعية

و الحنفية و المالكية و الحنابلة منتصرين له رادين على من انكره ثم قال ابن السبكي ذكر كلام ابي العباس قاضي العسكر الحنفي كان ابو العباس هذا رجلا من ائمة اصحاب الحنفية و من المتقدمين في علم الكلام و كان يعرف بقاضي العسكر * و قد حكى الحافظ ابو القاسم في كتاب (التبيين) جملة من كلامه فمنه قوله و قد وجدت لابي الحسن الاشعري كتبا كثيرة في هذا الفن يعني اصول الدين و هي قريب من مائتي كتاب و (الموجز الكبير) ياتي على عامة باقي كتبه و قد صنف الاشعري كتابا كبيرا لتصحيح مذهب المعتزلة فانه كان يعتقد مذهبهم ثم بين الله له ضلالتهم فتاب عما اعتقده من مذهبهم وصنف كتابا ناقضا لما صنف للمعتزلة و قد اخذ عامة اصحاب الشافعي بما استقر عليه مذهب ابي الحسن الاشعري وصنف اصحاب الشافعي كتبا كثيرة على وفق ما ذهب اليه الاشعري الا ان بعض اصحابنا من اهل السنة و الجماعة خطؤا ابا الحسن في بعض المسائل مثل قوله التكوين والمكون واحد و نحوها على مانبين في خلال المسائل ان شاء الله تعالى فمن وقف على المسائل التي اخطأ فيها ابو الحسن وعرف خطاءه فلا بأس له بالنظر في كتبه فقد امسك كتبه كثير من اصحابنا من اهل السنة و الجماعة و نظروا فيها انتهى (قلت) و هكذا قال البزدوي في عقائده هذا علماؤنا رحمهم الله تعالى المختبرون بمسلك الاشعري و المطلعون على كتبه فان كانت الروايات الواقعة في (الابانة) صحيحة ذكرها الاشعري يبعد من مثل هؤلاء المختبرين المتبحرين ان لا يطلعوا عليها و ان اطلعوا عليها فيستحيل منهم ان يذكروا تخطئة اصحابنا

للاشعري في مسائل يسيرة غير موجبة للتشنيع و يتركوا ما يوجب التخطئة العظيمة بل التشنيع القبيح للاشعري و ان يجوزوا النظر في كتبه مع كون الموجب القوي للنفرة عنه خصوصا للحنفيين و حيث لم يشنعوا عليه و اجازوا النظر في كتبه و امسكوها دل على ان هذه الروايات مفترية مختلقة ما ذكرها الاشعري في الابانة ثم اخذ في ذكر المسائل الخلافية فقال ذكر البحث عن تحقيق ذلك سمعت الشيخ الامام رحمه الله يقول ما تضمنته عقيدة الطحاوي هو ما يعتقده الاشعري لا يخالف الا في ثلاث مسائل * قلت * انا اعلم ان المالكية كلهم اشاعرة لا استثني واحدا * و الشافعية غالبهم اشاعرة لا استثني الا من لحق منهم بتجسيم او اعتزال ممن لا يعبأ الله به * والحنفية اكثرهم اشاعرة اعني يعتقدون عقيدة الاشعري لا يخرج منهم الا من لحق منهم بالمعتزلة * والحنابلة اكثر فضلاء متقدميهم اشاعرة لم يخرج منهم الا من لحق باهل التجسيم و هم في هذه الفرقة من الحنابلة اكثر من غيرهم وقد تاملت عقيدة الطحاوي فوجدت الامر على ما قال الشيخ الامام و عقيدة الطحاوي زعم انها التي عليه ابو حنيفة و ابو يوسف و محمد ولقد اجاد فيها ثم تصفحت كتب الحنفية فوجدت جميع المسائل التي بيننا و بين الحنفية خلاف فيها ثلاث عشر مسئلة منها معنوي ست مسائل و الباقي لفظي و تلك الست المعنوية لا يقتضي مخالفتهم لنا و لا مخالفتنا لهم فيها تكفيرا و لا تبديعا صرح بذلك الاستاذ ابو منصور البغدادي و غيره من ائمتنا وائمتهم وهو غني عن التصريح لظهوره ومن كلام الحافظ الاصحاب مع اختلافهم في بعض المسائل كلهم

اجمعوا على منع تكفير بعضهم بعضا مجتمعون بخلاف من عداهم من سائر الطوائف وجميع الفرق الى ان قال وما مثل هذه المسائل الا مثل مسائل كثيرة اختلفت الاشاعرة فيها وكلهم عن حمى ابي الحسن يناضلون وبسيفه يقاتلون افتراهم يبدع بعضهم بعضا ثم هذه المسائل الثلاثة عشر لم يثبت جميعها عن الشيخ ولا عن ابي حنيفة رضي الله تعالى عنهما كما حكي لك ولكن الكلام بتقدير الصحة * ولى قصيدة نونية جمعت فيها هذه المسائل وضممت اليها مسائل اختلفت الاشاعرة فيها مع تصويب بعضهم بعضا في اصل العقيدة ودعواهم انهم اجمعون على السنة وقد ولع كثير من الناس بحفظ هذه القصيدة لاسيما الحنفية * قلت * في ولوع الحنفية بحفظها دليل ظاهر على ان علماءنا الحنفية لم يجدوا من الاشعرى شيئا يعود منه الطعن على الامام * ثم قال وانا اذكر لك قصيدتي في هذا المكان تستفيد منها مسائل الخلاف وما اشتملت فيه فاولها اقول *

الورد خدك صنع من الشان * ام في الخدود شقائق النعمان
والسيف لحظك سل من اجفانه * فسطا شطوبه كمهند وسنان
تالله ما خلقت لحاظك باطلا * وسدى تعالى الله من بطلان *

الى آخرها * ومنها *

كذب ابن فاعلة يقول بجهله * الله جسم ليس كالجسمان
لو كان جسما كان كالاجسام يا * مجنون فاصغ وعد عن البهتان
واتبع صراط المصطفى في كل ما * ياتي وخل وساوس الشيطان

واعلم بان

واعلم بان الحق ما كانت عليه * صحابة المبعوث من عدنان
من اكمل الدين القويم بهم من الحجج * التي يهدي بها الثقلان
قد نزهوا الرحمن عن شبه وقد * دانوا بما قد جاء في الفرقان
ومضوا على خير وما عقدوا مجا * لس في صفات الخالق الديان
كلا ولا ابتدعوا ولا قالوا البنا * ء مشابها في شكله للباني
واتت على اعقابهم علماؤنا * غرسوا ثمارا يجتنيها الجاني
كالشافعي ومالك وكاحمد * وابي حنيفة والرضى سفيان
وكمثل اسحاق وداود ومن * يقفو طرائقهم من الاعيان
واتى ابو الحسن الامام الاشعرى * مبينا للحق اي بيان
ومناضلا عما عليه اولئك الا * سلاف بالتحرير والاتقان

قلت * فيه تصريح بانه كان الامام على ما كان عليه الصحابة فلزم منه انه ما كان قائلا بالخلق ثم قال بعده *

ما ان يخالف مالكا والشافعي * واحمد بن محمد الشيباني
لكن يوافق قولهم ويزيده * حسنا بتحقيق وفصل بيان
يقفو طرائقهم ويتبع جاريا * اعني محاسن نفسه بوزان
فلقد تلقى حسن منهجه عن الا * شياخ اهل الدين والعرفان
فلذاك تلقاه لاهل الله ينـ * ـصر قولهم بمهند وسنان
مثل ابن ادهم والفضيل وهكذا * معروف المعروف في الاخوان

وهكذا عد الشيوخ الى ان قال *

وكذاك اصحاب الطريقة بعده * ضبطوا عقائده بكل عنان
وتلمذ الشبلي بين يديه وا * بن خفيف والثقفي والكتاني
وخلائق كثروا فلا احصيهم * وربوا على الياقوت والمرجان
الكل معتقد وان انا لهنا * متوحد فرد قديم دان

الى ان قال بعد ماذكر العقائد *

هذا اعتقاد مشائخ الاسلام وهـو والدين فلنسمعه بالاذان
الاشعري عليه نص وذو ولا * قالوا جزاه الله بالاحسان
وكذاك حالته مع النعمان لم * ينقض عليه عقائد الاعيان
ياصاح ان عقيدة النعمان * والاشعري حقيقة الاتقان
وكلاهما والله صاحب سنة * بهدى نبي الله مقتديان
لاذا يبدع ذا ولا هذا وان تحسب سواه وهمت في الحسبان
من قال ان اباحنيفـة مبدع * رايا فذلك قائل الهذيان
او ظن ان الاشعري مبدع * فلقد اساء وباء بالخسران
كل امام مقتدى ذو سنة * كالسيف مسلولا على الشيطان
والخلف بينهما قليل امره * سهل بلا بدع ولا كفران
فيما يقل من المسائل عده * ويهون عند تطاعن الاقران

* قلت * هذا غاية البيان فى تزكية الامام ابي حنيفة النعمان ونهاية المدح له والذب عنه وهو من الذين لايقلدونه في الفروع ولو كان الامام قائلا بخلق القرآن معتقدا به ما كان الخلف بينه وبين الاشعري قليلا سهلا غير

موجب

موجب للبدعة والكفر وماصدق قول هذا المتجبر المتبحر *

الخلف بينهما قليل امره * سهل بلا بدع ولا كفران

الى آخر ماقال ثم قال

وكذاك اهل الرأى مع اهل الحديـث في الاعتقاد الحق متفقان
ما ان يكفر بعضهم بعضا ولا * ازري عليه وسامه بهوان
الا الذين تمعزلوا منهم فهم * فئة نحت عنهم الفئتان
هذا الصواب فلا تظنوا غيره * واعقد عليه بخنصر وبنان
ورأيت ممن قاله خبراله * نبأ عظيم سار في البلدان
اعني ابا منصور الاستاذ عبـد القاهر المشهور في الاكوان
هذا صراط الله فاتبعه تجد * في القلب برد حلاوة الايمان
وتراه يوم الحشر ابيض واضحا * يهدى اليك رسائل الغفران
وعليه كان السابقون عليهم * حلل الثناء وملبس الرضوان
والشافعي ومالك وابو حنيفـة وابن حنبل الكبير الشان
درجوا عليه وخلفونا اثرهم * ان نتبعهم نجتمع بجنان
او نبتدع فلسوف نصلى النار مذ * مومين مدحورين بالعصيان

الى آخر ماقال * قلت * فلقد ثبت من قول ابن السبكي الشافعي ان الامام الاعظم كان على صراط الله تعالى ومن كان على صراط الله تعالى لايكون قائلا بخلق القرآن قط ثم ينبغي ان يعلم ان هذه الدلائل كلها انما هي لمزيد التاكيد وزيادة التوضيح والا فعدم كون الامام قائلا بخلق القرآن

و معتقدا به و كونه معتقدا بعدم خلقه و مكفر القائل الخلق يثبت من
كلامه رضي الله عنه ثبوتا لايستريب معه من له ادنى مسكة من العقل
و يتضح وضوحا لايشك بعده من له قليل من الفهم و هو يكفي لاثبات المرام
و يغني عن دلائل اخرى للذب عن الامام و لكن الكلام يشد بعضه بعضا
فيصير بنيانا مرصوصا هذا الفقه الاكبر من كلام امامنا الاعظم شرحه جماعة
من الحنفية عمدتهم علي القاري العلامة و هذه كتاب وصية صرح فيهما
بعدم خلق القرآن و كرره تاكيدا و اهتماما فقال رضي الله تعالى عنه
و القرآن في المصاحف مكتوب و في القلوب محفوظ و على الالسن مقرو
و على النبي صلى الله عليه و سلم منزل لفظنا بالقرآن مخلوق و كتابتناله
و قراءتناله مخلوقة و القرآن غير مخلوق *قال العلامة القاري في شرحه
قد قال الامام الاعظم في كتابه الوصية نقر بان كلام الله و وحيه و تنزيله
و صفته لاهو و لاغيره بل هو صفته على التحقيق مكتوب في المصاحف مقروء
بالالسن محفوظ في الصدور غير حال فيها و الحروف و الحركة و الكاغذ
و الكتابة كلها مخلوقة لانها افعال العباد و كلام الله سبحانه و تعالى غير مخلوق
لان الكتابة و الحروف و الكلمات و الآيات كلها آلة القرآن لحاجة العباد
اليها و كلام الله تعالى قائم بذاته و معناه مفهوم بهذه الاشياء فمن قال
بان كلام الله تعالى مخلوق فهو كافر بالله العظيم ثم قال العلامة
القاري و قال فخر الاسلام قد صح عن ابي يوسف رحمه الله تعالى انه قال ناظرت
اباحنيفة رحمه الله تعالى في مسئلة خلق القرآن فاتفق رأيي و رايه على ان

من

من قال بخلق القرآن فهو كافر و صح هذا القول ايضا عن محمد رحمه الله تعالى و قال
رضي الله تعالى عنه في الفقه الاكبر ايضا و ما ذكره الله تعالى في القرآن عن
موسى و غيره من الانبياء عليهم السلام فان ذلك كله كلام الله تعالى اخبارا
عنهم و كلام الله تعالى غير مخلوق و كلام موسى و غيره من المخلوقين مخلوق
و قال ايضا بفاصلة يسيرة بعده و يتكلم لا ككلامنا و نحن نتكلم بالآلات
و الحروف و الله يتكلم بلا آلة و حروف و الحروف مخلوقة و كلام الله تعالى
غير مخلوق قال العلامة القاري تحته بل قديم بالذات *قال الطحاوي فمن
سمعه فزعم انه كلام البشر فقد كفر و قد ذمه الله و اوعده بسقر حيث
قال الله تعالى ساصليه سقر *فلما اوعده الله بسقر لمن قال ان هذا الا قول البشر*
علمنا و ايقنا انه قول خالق البشر و لايشبه قول البشر انتهى *و قال شارحه قد
فترق الناس في مسئلة الكلام على تسعة اقوال ثم نقل المذاهب التسعة عن
شارح عقيدة الطحاوي و قال بعد ما نقل المذهب التاسع و هو انه تعالى
لم يزل متكلما اذا شاء و متى شاء و كيف شاء و هو يتكلم بصوت يسمع و ان
نوع الكلام قديم و ان لم يكن الصوت المعين قديما انتهى ان هذا يؤيد
ماقدمناه انتهى يشير الى ما قال قبل هذا بان كلام الطحاوي يرد قول من قال
انه معنى واحد لايتصور سماعه منه و ان المسموع المنزل المقروء المكتوب ليس
بكلام الله و انما هو عبارة *ثم قال العلامة القاري و هذا يعني المذهب التاسع
المأثور عن ائمة الحديث و السنة و لعل تكرار هذه المسئلة في تاليف الامام
لكمال الاهتمام في مقام المرام انتهى و حقق رحمه الله تعالى هذا البحث و فصله

و ختمه بقوله و بالجملة فاهل السنة كلهم من اهل المذاهب الاربعة وغيرهم
من السلف و الخلف (رحمهم الله) متفقون على ان القرآن غير مخلوق و لكن بعد
ذلك تنازع المتأخرون في ان كلام الله هل هو معنى واحد قائم بالذات
او انه حروف و اصوات تكلم الله بعد ان لم يكن متكلما او انه لم يزل متكلما
اذا شاء متى شاء و كيف شاء و ان نوع الكلام قديم و هو مختار الامام
و الطحاوى و النزاع بين اهل القبلة انما هو في كونه مخلوقا خلقه الله او هو كلامه
الذى تكلم به و قائم بذاته انتهى كلام القارى عليه الرحمة من الله البارى
وقد صرح في (سيف السنة الرفيعة) ايضا ان المذهب التاسع الذى نقلناه من
شرح الفقه الاكبر للعلامة القارى هو الماثور عن ائمة السنة و الحديث ثم
اطباق الحنفية كلهم على عدم خلق القرآن و على تقبيح قائل الخلق كما يظهر
من كتبهم الكلامية ينبغى ان يضم الى كلام الامام في هذه المسئلة فانه يفيد
قوة فوق قوة و يزيد علما الى علم لانهم يدينون الله تعالى في الاصول والفروع
باقواله المستمدة من كتاب الله تعالى و سنة نبيه صلى الله عليه و آله و سلم
و يقاتلون بسيفه هذا و مما جرأ الواضعين و المفترين على وضع تلك الروايات
و نسبتها الى الاشعرى هو الفتنة التى وقعت بمدينة نيسابور قاعدة بلاد
خراسان اذ ذاك في العلم و صارت سببا لخروج امام الحرمين و الحافظ
البيهقى و الاستاذ ابي القاسم القشيرى من نيسابور و آلت الى ان ضيقت
الدائرة على من رام مذهب الاشعرى بسوء كما قال العلامة تاج الدين
ابن السبكى في طبقاته الكبرى في ترجمة الاشعرى كان سلطان الوقت

اذ ذاك السلطان طغرل بك الساجوقي و كان رجلا حنفيا سنيا خيرا عادلا
محبا لاهل العلم من كبار الملوك و عظمائهم و هو اول ملوك السلجوقية وكان
يصوم الاثنين و الخميس و هو الذى ارسل الشريف ناصر الدين بن
اسمعيل رسولا الى ملكة الروم فاستاذنها بالصلاة فى جامع القسطنطينية
جماعة يوم الجمعة فصلى و خطب للامام القائم بامر الله وتمهدت البلاد
لطغرل بك و سمت نفسه بحيث وصل امره الى ان سير الى الخليفة
القائم يخطب ابنته و ذلك فى ذلك الزمان مقام مهول فشق ذلك على الخليفة
واستعفى ثم لم يجد بدا من ذلك لعظمة طغرل بك و كونه ملكا قاهرا لا يطاق
فزوجه بها و قدم بغداد في سنة خمس و خمسين و اربعمائة و ارسل يطلبها
و حمل مائة الف دينار برسم نقل جهازها فعمل العرس في صفر بدار
المملكة و اجلست على سرير ملبس بالذهب ودخل السلطان و قبل الارض
بين يديها و لم يكشف البرقع عن وجهها اذ ذاك و قدم لها تحفا و خدما
وانصرف مسرورا و كان لهذا السلطان وزير سوء و هو الوزير ابو نصر
منصور بن محمد الكندري كان معتزليا رافضيا خبيث العقيدة لم يبلغنا ان
احدا جمع له من خبث العقيدة ما اجتمع له فانه على ماذكر كان يقول بخلق
الافعال و غيره من قبائح القدرية و سب الشيخين و سائر الصحابة وغير ذلك
من قبائح اشرار الروافض و تشبيه الله بخلقه و غير ذلك من قبائح الكرامية
و كان له مع ذلك تعصب عظيم وانضم الى كل هذا ان رئيس البلد ابا سهل
الموفق الذى سنذكر ان شاء الله ترجمته فى الطبقة الرابعة كان ممدوحا جوادا

ذا اموال جزيلة وصدقات دائرة وهبات هائلة ربما وهب الف دينار لسائل وكان مرموقا بالوزارة وداره مجمع العلماء وملتقى الائمة من الفريقين الحنفية والشافعية فى داره يتناظرون وعلى سماطه يتلقمون وكان عارفا باصول الدين على مذهب الاشعرى قائما في ذاك مناضلا في الذب عنه فعظم ذلك على الكندرى لمافي نفسه من المذهب ومن بغض ابن الموفق بخصومة وخشية منه ان يثب على الوزارة فحسن للسلطان لعن المبتدعة على المنابر فعند ذلك امر السلطان بلعن المبتدعة على المنابر فاتخذ الكندرى ذلك ذريعة الى ذكر الاشعرية وصار يقصدهم بالاهانة والاذى والمنع عن الوعظ والتدريس وعزلهم عن خطابة الجامع واستعان بطائفة من المعتزلة الذين زعموا انهم يقلدون مذهب ابي حنيفة اشربوا في قلوبهم فضائح القدرية واتخذوا التمذهب بالمذهب الحنفى سياجا عليهم فحببوا الى السلطان الازراء بمذهب الشافعى عموما والاشعرية خصوصا وهي هذه الفتنة التى طار شررها فملا الآفاق وطال ضررها فشمل خراسان والشام والحجاز الى آخر ماقال ثم ذكر كتاب البيهقي الى عميد الملك وفيه فالقوا الى سمعه (اى سمع طغرلبك المذكور) مافيه مساءة اهل السنة والجماعة كافة ومصيبتهم عامة من الحنفية والمالكية والشافعية الذين لايذهبون في التعطيل مذاهب المعتزلة ولا يسلكون في التشبيه طرق المجسمة الخ ثم قال وكانه خفي عليه ادام الله عزه حال شيخنا ابي الحسن الاشعرى رحمه الله ومايرجع اليه من شرف الاصل وكبر المحل في العلم والفضل وكثرة

الاصحاب

الاصحاب من الحنفية والمالكية والشافعية الذين رغبوا في علم الاصول واحبوا معرفة دلائل المعقول ثم قال الى ان بلغت النوبة الى شيخنا ابي الحسن الاشعري فلم يحدث في دين الله حدثا ولم يأت فيه ببدعة بل اخذ اقاويل الصحابة والتابعين ومن بعدهم من الائمة في اصول الدين فنصرها بزيادة شرح وتبيين وان ماقالوا وجاء به الشرع في الاصول صحيح في العقول بخلاف مازعم اهل الاهواء من ان بعضه لايستقيم فى الآراء فكان في بيانه وثبوته مالم يدل عليه اهل السنة والجماعة ونصرة اقاويل من مضى من الائمة كابي حنيفة وسفيان الثورى من الكوفة والاوزاعى وغيره من اهل الشام ومالك والشافعى من اهل الحرمين ومن نحا نحوهما من اهل الحجاز وغيرهما من سائر البلاد الخ ثم نقل رسالة القشيرى المسماة (بشكاية اهل السنة بحكاية مانالهم من المحنة) اى فى هذه الفتنة كتبها القشيرى الى البلاد ووافق القشيرى على هذه الرسالة جمع من العلماء وكتبوا عليها منهم القاضى الدامغاني من الحنفية وفي آخر هذه الرسالة ولما ظهر ابتداء هذه الفتنة بنيسابور وانتشر في الآفاق خبره وعظم على قلوب كافة المسلمين من اهل السنة والجماعة اثره لم يبعد ان يخامر قلوب اهل السنة توهم في بعض هذه المسائل لعل ابا الحسن على بن اسمعيل الاشعرى رحمة الله عليه قال ببعض هذه المقالات فى بعض كتبه ولقد قبل من يسمع بمحل انشاء هذه الفصول في شرح هذه الحالة واوضحنا صورة الامر بذكر هذه الجملة ليضرب كل اهل السنة اذا وقف عليها بشبهة الى آخر ماقال اعلم ان الروافض لازال قصدهم تفريق جمع اهل السنة

وكسر شوكتهم وازالة دولتهم ورثوه من امامهم اليهودى المنافق المتسلم المؤسس الموصل لمذهبهم ابن سبا المتعلم من ابي الشياطين المعلم الذى اراد التفريق بين المسلمين بكيده ووسوسته لما رأى عزتهم وشوكتهم ورأى ذلة اليهود ومهانتهم حتى صار رجالهم عبيد او نساؤهم اماء تخدمهم فزخرف هذا المذهب وروجه على الجهلة من العجم والعرب ولما كان الله حافظا لدينه وناصر الاهله ما اعقب كيدهم الا الذلة والخيبة لهم والا الهوان والكرب وما زادوا الا التعب والنصب ضرب الله عليهم الذلة والمسكنة وباءوا بغضب فالكندرى السوء اقام هذه الفتنة لدسيستها الخبيثة الرافضية فاوسعت للفئة الطاغية معتزلة كانت او رافضية مجالا للبهتان والفرية فالغالب انهم افتروا هذه الروايات والحقوها في الابانة التى هي آخر كتب الاشعرى كي تدوم بينهم الفرقة ولا تزول فان آخر الكلام يكون عليه الالزام ولكن الله حفظ دينه واقام من كل جانب عباده العلماء حتى بذلوا جهدهم وصرفوا وسعهم في الذب عن الاشعرى قدوة هذه الامة كما سبق ذكره فتنبه اهل السنة لذلك واعاده على الكندري فتنته الوقيحة والمصيبة واحاطت عليه منها الرزية والبلية وقول القشيرى في رسالته السابق ذكرها بانه لما ظهر ابتداء هذه الفتنة بنيسابور وانتشر في الآفاق خبره الى آخر ماقال وقد ذكرناه تنبيها ونصيحة منه لكافة اهل السنة حتى لا يظنوا بالامام الاشعري سوء اذا وجدوا امر ايوهم السوء في حقه ويتأملوا الى شانه الا رفع اولا والى اصحابه السالكين على مسلكه الشريف من الحنفية والشافعية والمالكية

و الفضلاء

والفضلاء من قدماء الحنابلة ثانيا فان الامرين يكفيان لنفي الذمائم عنه واثبات المدائح له فيجب علينا اهل السنة الوقوف على هذا التنبيه والنصيحة واعتقاد ان هذه الروايات مفتراة على الاشعرى موضوعة ملحقة في كتابه (الابانة) وحيث اتينا بفضل الله تعالى بما يوضح ظلية متن هذه الروايات وابطالها بحيث لايشك معه العاقل في بطلانها نتكلم الآن في مايتعلق بسندها وان كان فيماذكرنا غنية من النظر فى السند لان الاصل المقصود هو المتن والسند ذريعة للوصول اليه فاذا ابطل اصل المقصود بالذات لم يكن للذريعة اعتبار حتى ينظر اليها اثباتا ونفيا ولكن نتكلم فيه تتميما للكلام وتكميلا للمقام على مجرى عاداتهم ومرداتهم فنبحث اولا عن سند الروايات الواقعة فى (الابانة) ونقول ان الرواية الاولى في سندها انقطاع فان هارون مات بعد خمسين ومائتين وولد الاشعرى سنة ستين ومائتين فليس الاشعرى الراوى معاصر الهارون المروى عنه فحذف الراوى الذى روى للاشعرى عن هارون وهذا القسم مردود عند المحدثين لايقبلونها وقد يحكم بصحته اذا عرف انه جاء مسمى من وجه آخر ذكره الحافظ ابن حجر في شرح نخبة الفكر وماجاء هذه الرواية بوجه آخر سمي فيه المحذوف فتصير الرواية مردودة ساقطة من جهة السند ايضا وانما جعل هذا القسم مردود اللجهل بحال المحذوف ذكره الحافظ ابن حجر ايضا هذا حال مبدء السند واماهارون بن اسحاق نفسه فثقة ذكره ابن حبان في كتاب الثقات فقال هارون بن اسحاق بن محمد بن مالك بن زيد الهمدانى ابو القاسم من اهل الكوفة يروى عن وكيع وعبدة

ابن سليمان حدثنا عنه عمر بن سعيد بن سنان وغيره مات بعد الخمسين والمأتين
انتهى وفي (خلاصة تذهيب تهذيب الكمال في اسماء الرجال) انه عن ابن
عيينة والمعتمر وخلق وعنه البخاري في جزء القراءة له والترمذي في
جامعه والنسائي في سننه ووثقه وابن ماجة في سننه قال مطين مات سنة ثمان
وخمسين ومائتين انتهى والعجب ان هارون بن اسحاق مع كونه معروف الرواية
عن وكيع يروي عن ابي نعيم هذا ووكيع يتبع اباحنيفة رحمه الله تعالى
ويفتي بقوله ويكفر قائل الخلق * قال الذهبي في (تذكرة الحفاظ) في ترجمة وكيع
وقال يحيى ما رأيت افضل منه يقوم الليل ويسرد الصوم ويفتي بقول
ابي حنيفة ثم قال الذهبي وروى ابوهشام وغيره عن وكيع قال من زعم ان
القرآن مخلوق فقد كفر افيتصور من فضل وكيع في الدين وورعه في
الشريعة ان يكفر قائل الخلق ثم يتبع قائله ويفتي بقوله لا يتصور من مثل هذا
الرجل مثل هذا الامر الذي يعيد عليه الذم ابدا وحيث اتبعه وكان يفتي
بقوله وذكر الائمة هذا الافتاء والاتباع في مقام المدح لهظهر ان الامام ماكان
قائلا بالخلق وانه كان ثابتا محققا عند وكيع ويبعد ان لا يعلم هارون هذا فان
هارون ثقة ووكيع شيخه المعروف والرواة لا سيما اذا كانوا ثقاة ايقاظا
يكون لهم علم بحال شيوخهم قضا وقضيضا ونقيرا وقطميرا وخصوصا اذا
كانوا يسكنون في بلد واحد فهارون كوفي ووكيع شيخه كوفي واتباع
وكيع لابي حنيفة بافتائه بقوله كان ظاهرا مستمرا واللازم من كل ذلك
ان يعلم هارون من شيخه وكيع ان الامام ماكان قائلا بالخلق فكيف يتصور

ان

ان لا يذكره ويروي عن ابي نعيم الذي لا يعرف له سماع منه ما يخالفه لانه
اذا وجد عند الراوي روايتان تناقض احداهما الاخرى فلا اقل من ان يذكرهما
جميعا وهذا على سبيل التنزل والا فالاقتضاء الظاهر ان يذكر هارون ما علمه
من وكيع من ان الامام ما كان قائلا بالخلق ويترك ما وجد من ابي نعيم بخلافه
او يذكر ما وجده من ابي نعيم ويذكر معه ما علمه من وكيع ناقضا له وهذا
لان ابانعيم ثلاثة عبد الرحمن بن هاني الكوفي الراوي عن الثوري وشريك
الذي روى عنه الكوفيون مات سنة احدى او اثنتي عشرة ومائتين
على ما ذكره ابن حبان او ست عشرة ومائتين على ما قاله الذهبي ذكره
ابن حبان في (كتاب الثقات) وقال ربما اخطأ لروايته عن الثوري عن ابي الزبير
عن جابر عن النبي صلى الله عليه وسلم من قتل ضفدعا فعليه شاة محرما كان
او حلالا * والذهبي في (ميزان الاعتدال) فقال عبد الرحمن بن هانئ ابونعيم
النخعي عن سفيان الثوري قال احمد ليس بشيء ورماه يحيى بالكذب وقال
ابن عدي عامة ما يرويه لا يتابع عليه ومن مناكيره حديثه عن سفيان عن
ابي الزبير فذكر مثل ما ذكره ابن حبان وحديثا آخر وفي (خلاصة تذهيب
تهذيب الكمال) انه روى عن الحسن بن الحكم النخعي وفطر بن خليفة وعنه
عباس بن عبد العظيم وابو حاتم وقال لا بأس به وقال ابن حبان في الثقات
ربما اخطأ وضعفه ابوداود والنسائي وكذبه ابن معين * وضرار بن صرد
الطحان الكوفي الراوي عن ابراهيم بن سعد مات سنة تسع وعشرين ومائتين
ليس بثقة فما ذكره ابن حبان في (كتاب الثقات) قال الذهبي في ميزانه ضرار

ابن صرد ابو نعيم الطحان عن ابراهيم بن سعد قال ابو عبد الله البخاري وغيره
متروك وقال يحيى بن معين كذاب بالكوفة هذا وابو نعيم النخعي ثم ساق
حديثه ثم قال يروي عنه مطين وجماعة قال النسائي ليس بثقة وقال
ابو حاتم صدوق لا يحتج به وقال الدارقطني ضعيف وهكذا في (تهذيب تهذيب
الكمال) للحافظ ابن حجر فانه نقل فيه جرحه عن ائمة الحديث بالتفصيل
وفضل بن دكين الكوفي عن الاعمش وزكريا بن ابي زائدة وجعفر بن
برقان وافلح بن حميد وخلق وعنه البخاري واحمد واسحاق ويحيى بن
معين وخلق قال احمد ثقة يقظان عارف بالحديث وقال الفسوي اجمع اصحابنا
على ان ابا نعيم كان في غاية الاتقان قال يعقوب بن شيبة مات سنة تسع
عشرة ومأتين كذا في (خلاصة تذهيب تهذيب الكمال) فابو نعيم كنية هؤلاء
الثلاثة فان كان الراوي لهارون هو الاول فهو متكلم فيه مختلف في شانه هذا
احمد بن حنبل رئيس المحدثين يقول فيه ليس بشيء وهذا يحيى المتيقظ الخبير
البصير الثبت الحجة الرحال الجوال القافر من جانب الشرقي الى الجانب
الغربي يرميه بالكذب ويسميه الكذاب وهذا ابن عدي المحدث الجليل
يقول ان عامة ما يرويه لا يتابع عليه وابن حبان مع توثيقه يعترف بانه يخطي
ولعمري ان كان ابو نعيم هذا هو الراوي لهذه الرواية فيتاكد جرحه ويظهر
كذبه ويتضح نكارة الرواية نكارة فيه فضيحة له وقباحة عليه فانك لا تجد
احدا تابع عليها بل تجد جملة من الروايات تكذبها سر في مشارق الارض
ومغاربها وطف في اقاصي الارض واكنافها فانظر هل تجد احدا يتابعها

من شذ كبه الله في النار * واحله دار البوار * وليس بشيء من الاعتبار * وليس
له في شذوذه من قرار * يستقر عليه امره ويدار * هذا ومن قواعدهم تقديم
الجرح على التعديل لا سيما اذا كان الجرح مفسرا مبينا وان كان المعدلون اكثر
وقد وجد ههنا كل هذا فان الجرح مفسر مبين لخطائه ونكارة مروياته
والجارحون اكثر فتسقط روايته خصوصا على قول ابن عدي ان عامة ما يرويه
لا يتابع عليه ومع كل ذلك فما ذكروا صريحا ان لهارون سماعا او رواية عن
ابي نعيم هذا غير ما قال له ابن حبان ان الكوفيون رووا عن عبد الرحمن بن
هاني عن ابي نعيم فهذا ايضا الاحتمال بان هارون لعله سمع من ابي نعيم ولكن
لا يفيد القطع ولا بد من القطع في مثل هذا المقام المهول فجهل اللقاء بينهما
وان كان الثاني فهو ليس بثقة كما سبق ذكره بل قدح فيه الائمة الذين وقع
بهم القدوة في هذا الفن وتختلف في قدحه عباراتهم فاردأ ما قيل فيه انه
كذاب وقد سبقت كلها فلا نعيدها او هو ايضا لا يعلم ان لهارون سماعا منه ام لا
غير ما تحتمله معاصرته وهو احتمال محض وان كان الثالث فهو حافظ ثقة يروي كثيرا
عن الامام ابي حنيفة كما قاله الحافظ الخوارزمي في جامع المسانيد وهو من
كبار شيوخ البخاري ومسلم ولم يرو احدهما منه نفسه ان الامام كان يقول
بخلق القرآن فاذا كان ابو نعيم هذا يروي عن الامام وكان البخاري ومسلم
يرويان عنه فيبعد ان يروي عن سليمان وهو يروي عن سفيان ولا يروي
عن الامام نفسه وان يروي عنه البخاري بالواسطة ولا يروي عنه نفسه
وايضا ليس لهارون سماع معروف من ابي نعيم هذا غير ما تحتمله المعاصرة *

و اما ابو نعيم عن سليمان بن عيسى القارى عن سفيان الثورى فسليمان اثنان احدهما ابن عيسى بن نجيح السجزى و ثانيهما ابن عيسى بن موسى فالثانى ثقة ذكره ابن حبان في الثقات فقال سليمان بن عيسى يروى عن جده موسى ابن طلحة عن علي روى عنه يحيى بن سعيد الاموى والاول مقدوح مجروح قال الذهبي سليمان بن عيسى بن نجيح السجزى عن ابن عون و غيره هالك قال الجوزجانى كذاب مصرح و قال ابو حاتم كذاب و قال ابن عدى يضع الحديث فهذا متفق على جرح بارد أما يكون * هذا ابو حاتم بن حبان يكذب به ثم اعلم ان سليمان الواقع في هذه الرواية اى سليمان نوايا من كان ثم ما يعرف لابى نعيم سواء كان عبد الرحمن بن هانى او ضرار بن صرد او فضل ابن دكين سماع منه * و اما سماع سليمان من سفيان فيعلم مما ذكره الذهبي ان لسليمان بن عيسى بن نجيح سماع من سفيان قال الذهبي في ترجمته وله عن سفيان عن منصور عن ابراهيم عن علقمة فساق حديثه و اما سليمان بن عيسى بن موسى الثقة ثم اعرف له السماع من سفيان فان كان سليمان هذا ذاك الهالك الواضع فرده ظاهر و ان كان ذاك الثقة فهو في منتهى السند و المنتهى موقوف على المبدأ و مبدأ السند قد علمت حاله و اما سفيان الثورى القائل انه قال لى حماد بن ابى سليمان بلغ اباحنيفة المشرك انى منه برئ فهو و ان كان ثقة ثبتا حجة الا ان قدحه في الامام و سوء قوله فيه لا يقبل اصلا لانه من معاصري الامام و اقرانه و قدح الاقران و المعاصرين بعضهم بعضا لا يقبل صرح بذلك غير واحد من الائمة منهم التاج السبكى

في

في طبقاته الكبرى فانه صرح فيها انه لا يقبل كلام الثورى و غيره في ابي حنيفة ولا يلتفت اليه وهذا كلام على وضع المقام لان المقام مقام البحث عن السند و الا فالثورى ثبت عنه التزكية البليغة للامام و هو ينقض هذه الرواية و يهدم بنيانها و قد ذكرناه فارجع و تذكر * وههنا اعجوبة اخرى وهي ان حماد بن ابي سليمان القائل لسفيان بلغ اباحنيفة هو شيخ امامنا ابي حنيفة النعمان و قد ثبت ما يدل على غاية الموافقة الدائمة و نهاية المؤانسة المستمرة بينهما قال الحافظ محمد بن محمود الخوارزمي في جامع المسانيد للامام الاعظم في ذكر حماد بن ابي سليمان هو استاذ ابي حنيفة رضي الله عنه لزمه الى آخر عمره و اخذ عنه الفقه و قال علي الهروي العالي المقام في شرح مسند الامام و كان اى حماد يقول ربما اتهمت رأيي برأي ابي حنيفة و اقول بقوله و في نسخة انتهت آرائي برأي ابي حنيفة و اقوالي بقوله فهذا غاية موافقة منه مع الامام و نهاية محبة منه له و في هذه الرواية ما يدل على غاية المنافرة بينهما و الموافقة بينهما هي المعروف المشهور المعلوم عندهم و لو كانت بينهما منافرة و لو بغير الوجه المذكور في هذه الرواية لعرفت و لرويت و قد ذكر الذهبي حمادا هذا في ميزان الاعتدال و قال روى عنه سفيان و شعبة و ابو حنيفة و خلق * و الدولابي في الكنى فقال في ذكر من كنيته ابو اسمعيل حماد بن ابي سليمان الفقيه استاذ ابي حنيفة الفقيه و حماد بن زيد البصرى و حماد بن عمر النصيبي و حماد بن نافع الى آخر ما قال و ما ذكر اما يوجد منه منافرتهما مع ان المنافرة الواقعة بين

الاستاذ و التلميذ تذكر في موضع يذكر احدهما وينسب بتلمذه واخذه الى الآخران كان المذكور آخذا او تلميذ الغير المذكور او بمشيخة له ان كان المذكور شيخا لغير المذكور لان هذه النسبة يذكرونها لشهرتها المشعرة للارتباط بين المشاهير فاذا كانت المنافرة التي هي مضادة للازم من هذه النسبة واقعة مستقرة كما هي مقتضى هذه الرواية صارت مقابلة للشهرة الحاصلة من تلك النسبة و مساوية لها فذكروها وما تركوها واذا لم يذكروا المنافرة بقيت هذه النسبة على اصلها و الاصل فيها هو اشعارها بالموافقة و المرافقة والمحبة والموانسة ثم هذا السند اتى من مبدئه الى مختتمه على اضعف صيغ الاداء المحتمل للسماع و غيره وهو ذكر و عن كما ذكره الحافظ ابن حجر في (نخبة الفكر في مصطلحات اهل الحديث و الاثر) هذا خلاصة الكلام فى سند الرواية الاولى من روايات الابانة * واما الرواية الثانية وهي ذكر سفيان بن وكيع قال سمعت عمر بن حماد بن ابى حنيفة الخ فمدارها على سفيان بن وكيع وهو ليس بمعاصر للاشعرى لانه مات سنة سبع و اربعين و مائتين ذكره الذهبى عن ابن حبان ففيه الانقطاع ايضا فلا يدرى من هو بين الاشعرى و بين سفيان بن وكيع فالرواية ساقطة مردودة * وهكذا الرواية الثالثة وهي ذكر هارون بن اسحاق قال سمعت اسمعيل بن ابى الحكم يذكر الخ * واما الرواية الرابعة وهي ذكر عن ابي يوسف قال ناظرت الخ ففيه الانقطاع الكامل الموجب للردو الاسقاط لانه حذف السند من الاشعري الى ابى يوسف كله واما سفيان بن وكيع وهو سفيان بن وكيع بن الجراح ابو محمد الرواسي قال

الذهبي قال البخارى يتكلمون فيه لاشياء لقنوه اياها و قال ابو زرعة يتهم بالكذب و قال ابن ابي حاتم اشار ابي عليه ان يغير وراقه فانه افسد حديثه و قال له لاتحدث الامن اصولك فقال سافعل ثم تمادى وحدث باحاديث ادخلت عليه و قد ساق له ابواحمد خمسة احاديث منكرة السند لا المتن ثم قال و له حديث كثير وانما بلاؤه انه كان يتلقن يقال كان له وراق يلقنه من حديث موقوف فيرفعه او مرسل يوصله او يبدل رجلا برجل وقال ابن حبان مات سنة سبع و اربعين و مائتين و كان شيخا فاضلا صدوقا الا انه ابتلى بوراق سوء كان يدخل عليه فكلم في ذاك فلم يرجع * قلت * وتلقنه ايضا يوجب سقوط روايته هذا ثم العجب ان والده وكيع بن الجراح يتبع ابا حنيفة و يعتقده وهو يروى فى ابي حنيفة خلاف ما كان يعتقد فيه ابوه فان الاقرب في الابناء ان يعتمدوا على ابآئهم و يبطلوا ما كان خلاف اقوالهم و معتقداتهم فبعيد من سفيان ان يروى هذا و لا يعتمد على ما كان يعتقد ابوه في الامام مع انه يروي عن ابيه كما ذكره الحافظ ابن حجر في (تهذيب التهذيب) اللهم الا ان يكون هذا من ملقنه السوء و اما عمر بن حماد بن ابي حنيفة فذكره العلامة القرشى في (الجواهر المضيئة في طبقات الحنفية) فقال عمر بن حماد بن ابى حنيفة روى عن اخيه اسمعيل قوله انا اسمعيل بن حماد بن ابي حنيفة ثم قال تفقه على ابيه حماد * قلت * يبعد غاية البعد ان يروى عمر عن ابيه هكذا و لا يرويه عنه اخوه اسمعيل رحمهما الله تعالى فان اسمعيل رحمه الله تعالى عنه من كبار الفقهاء و مشاهيرهم روى عنه كثير من الاعيان

فعدم رواية اسمعيل لهذه الرواية بل عدم وجدان شمة من معناها فيما نقلوا عنه يوضح ان هذه الرواية موضوعة على عمر قبح الله واضعها كيف وقد ثبت عن عمر بن حماد بن ابي حنيفة ماينافض هذه الرواية المروية عنه نقضا ظاهرا * قال في (مفتاح السعادة) في المطلب الرابع الذى بين فيه مذهب الامام فى اصول الدين قال عمر بن حماد بن ابي حنيفة رحمهم الله اقمت عند مالك مدة فلما اردت الرجوع قلت لعل بعض الحساد ذكر واجدى عندك على خلاف ماكان عليه فاذكر لك مذهبه فان رضيت فذاك والا فعظنى قلت كان لايخرج احدا من الايمان بذنب قال اصاب قلت وان اصاب الفواحش قال اصاب قلت وكان لايكفر قاتل النفس قال اصاب فمن قال غير هذا فقد اخطأ قال بلغنى انه كان يقول ايمانى مثل ايمان جبرئيل قلت باغك الباطل كان يقول ان الله تعالى بعث جبرئيل الى النبى صلى الله عليه وسلم كما بعثه الى من قبله فامره ان يدعو الناس الى الايمان ايمان واحد لا ايمانان او ثلاثة ولا ايمان هذ اواقرار هذا غير ايمان هذا واقرار ذا فتبسم كالراضى به ولم يقل شيئا قلت وكان ينكر الشك في الايمان قال وما الشك فيه قلت عندنا اقوام لايقولون انا مؤمن حتى يستثني ايمانه او يقول احدهم لاادرى انا مؤمن ام لا فانكره وقال من يقول هذا انتهى (١) فذب عمر بن حماد رضى الله تعالى عنه عن جده وبين ماكان عليه من الطريقة المستقيمة في الدين وذكر في سبب بيان مذهبه لمالك رضى الله تعالى عنه انه لعل بعض الحساد ذكروا جدى عندك على خلاف ماكان عليه فاذكر لك مذهبه فان كان الحساد

اتهموا

(١) وهذه الرواية موجودة مسندة في كتاب مناقب الامام الاعظم للموفق الطبوع في مطبعة دائرة المعارف فمن شاء فليراجع ١٢ الحسن النعماني

اتهموا الامام بعقيدة الخلق وافتروها عليه لذكرها البتة وماتركها قط ولما لم يذكر ان الامام كان قائلا بعدم الخلق والموضع موضع ذكر كل مانسب الى الامام وهو برئ منه اوطعن فيه بسببه ولايعود عليه الطعن بسببه بل هو الحق والصواب وخلافه الخطاء والانحراف ظهر ان هذه العقيدة مااتهمه بها الحساد ايضا ماوجدوا مجالا لاتهامه بها وافترائها عليه لكونه مشهورا معروفا بخلافها فيكون للاستتابة المروية عن عمر المذكورة فى الابانة قرار بعد هذه الرواية المذكورة في (مفتاح السعادة) واما ابن ابي ليلى الذى ذكر في هذه الرواية انه استتاب الامام في قوله بالخلق فهو ممن يقع في الامام تارة ويمدحه اخرى قاله الحافظ الخوارزمى فى (مسنده) فوسع حسده للامام مجالا للواضعين فوضعوا الرواية منسوبة اليه * واما اسمعيل بن ابي الحكم الواقع فى الرواية الثالثة فلايعرف فان ابن حبان ذكر اسمعيل بن ابي حكيم الراوى عن سعيد بن المسيب روى عنه مالك وابن اسحاق قال ابن حبان هو مولى عثمان بن عفان عداده في اهل المدينة وقيل هو مولى لآل الزبير يروى عن سعيد بن المسيب روى عنه مالك وابن اسحاق مات سنة ثلاثين ومائة بالمدينة وليس فيه اسمعيل بن ابى بن الحكم وذكره الحافظ ابن حجر فى (تهذيب التهذيب) وذكر الذهبي في (ميزانه) في ذكر من عرف بابيه فقال ابن ابي الحكم الغفارى عن جدته عن عمر انها رافع قال كنت غلاما ارمى نخل الانصار لايكاد يعرف روى عنه معتمر بن سليمان فما علم اسم ابن ابى الحكم هذا الذى ذكره الذهبى فنجهل اسمعيل بن ابى الحكم الواقع في هذه الرواية * واما عمر بن عبيد الطنافسى

فذكره ابن حبان في ثقاته والعلامة القرشي في (طبقات الحنفية) قال ابن حبان عمر بن عبيد الطنافسي الحنفي من اهل الكوفة كنيته ابو حفص يروى عن ابي اسحاق السبيعي وسماك بن حرب روى عنه اسحاق بن ابراهيم الحنظلي واهل العراق مات سنة سبع وثمانين ومائة وقال القرشي وله اخ اسمه محمد بن عبيد وثقهما الدارقطني ووثقه الذهبي في (ميزانه) فقال في ذكر عمر بن عبيد الخزاز اما عمر بن عبيد الله الطنافسي فثقة لاجرح فيه * قلت لم يذكر هذا عن عمر بن عبيد واحد من الثلاثة المذكورين لا ابن حبان ولا القرشي ولا الذهبي ولو كان هذا روى عنه لذكره هؤلاء الثلاثة وماخفي عليهم خصوصا الاول والثالث فانهما محدثان متيقظان ومع ذلك فليسا حنفيين ولعمري الكذب واضح على هذه الرواية فان عمر بن عبيد حنفي افيتصور منه ان يقلد ابا حنيفة ويتبعه مع علمه بعقيدته التي موجبها الترك والهجران ففي السند انقطاع وجهالة وظلمة * واما الرواية الرابعة وهي ذكر عن ابي يوسف الخ فمر ان فيه انقطاع تام فهي مردودة مع انه روى الثقات عن ابي يوسف ماينا قضه ويخالفه وقد مر وبالجملة الروايات كلها قد حوتها الظلمة في سندها ومتنها واحاطتها الغرابة والنكارة فهي مردودة مجهولة منقطعة ساقطة مظلمة واذا تكلمنا في اسناد الروايات الواقعة في الابانة فنتكلم الآن في الرواية الواقعة في خلق افعال العباد للبخاري بتقدير ان لايكون فيها الابهام والا فعلى ماوجدناها مبهمة فلايوجه اليها البحث للجهالة الواقعة فيها فنقول اولا ان هذه الرواية

ليست

ليست مسندة عن البخاري بل التحويل فيها على احمد بن الحسن فان كان احمد ابن الحسن هذا هو الذي ذكره ابن حبان في (كتاب الثقات) فقال احمد بن الحسن بن جندب الترمذي صاحب احمد بن حنبل يروى عن يزيد بن هارون ثنا عنه الحسن بن سفيان ومحمد بن اسحاق بن خزيمة وغيرهما * والحافظ ابن حجر في (تهذيب التهذيب) وصفي الدين في (خلاصة التذهيب) وقال روى عنه البخاري والترمذي فهو الذي ذكره الحافظ الخوارزمي في رد مطاعن الخطيب ناقلا عن الخطيب فقال واما قوله حاكيا عن احمد بن الحسن الترمذي انه قال رأيت رسول الله صلى الله عليه وسلم في المنام فقلت له يارسول الله (صلى الله عليه وسلم) ماترى مافيه الناس من الاختلاف قال في اي شئ قلت فيما بين ابي حنيفة ومالك والشافعي فقال اما ابو حنيفة فلا اعرفه واما مالك فكتب العلم واما الشافعي فمني الي والجواب عنه من وجهين (احدهما) ان في متنه مايدل على وهنه وكذبه لانه صح في الحديث انه يعرض على رسول الله صلى الله عليه وسلم اعمال امته يوم الاثنين والخميس فكيف لايعرفه وانه عليه السلام يعرف كل بر وفاجر بعرض اعماله عليه فكيف لايعرف ابا حنيفة واعمال اكثر امته على مذهبه الى آخر ماقال فاحمد بن الحسن هذا من الطاعنين في الامام فلا يعتمد على روايته التي موجبها الجرح في الامام ثم لو كان احمد بن الحسن هذا يروى ذلك بسنده لذكره الخطيب البتة كيف وقد حكى عنه مايوجب الطعن في الامام واذا ظهر من احمد بن الحسن رؤياه الموجبة لطعنه فيظهرها بالضرورة لانهما يشتركان في الطعن لاسيما اذا اطلع عليها

البخارى فلا يتصور قط ان يخفى مثل هذه الرواية على الخطيب وهذا من اقوى الادلة على كذب الرواية وعلى انه ماذكرها البخارى فى (كتاب خلق الافعال) وايضا لا يجئ من مثل احمد بن الحسن المتكلم بما يوجب الطعن في الامام بعد ان ثبت عنده من رؤياه الطعن فى الامام ان يبهم واما سماعه من ابى نعيم فما عرف ومع كل ذلك فيبعد من البخارى بعد كونه يروى عن احمد ابن الحسن هذا ان لا يروى عنه بصيغة التحديث بل يروى عنه بصيغة تحتمل السماع وغيره وان كان غيره فاما ان يكون احمد بن الحسن بن خراش الخراسانى البغدادى ذكره فى (التهذيب) (وخلاصة تذهيب التهذيب) وقال في (خلاصة التذهيب) انه يروى عن ابي نعيم وطبقته ووثقه الخطيب مات سنة اثنتين واربعين ومأتين عن ستين سنة الا عشرين يوما وقال ابن حجر في تهذيب التهذيب قلت وذكره ابن حبان في الثقات اقول ليس احمد بن الحسن هذا من رجال البخارى في شئ من كتبه بل روى عن مسلم والترمذي كما هو في (تهذيب التهذيب) (وخلاصة التذهيب) فلا اعتبار بروايته ان كان احمد بن الحسن الواقع فى خلق الافعال هو لا سيما اذا نقل عنه البخارى بصيغة ضعيفة محتملة للسماع وغيره وهو لفظ قال واما ان يكون غيره وليس لغيرها ذكر في الكتب المصنفة فى الرجال واما الكلام فيمن وقع بعد احمد بن الحسن الى سفيان فقد سبق الكلام فيهم ولم يقع احمد بن الحسن في غير هذا الموضع من كتاب خلق الافعال ثم هذه الروايات كلها معارضة بالروايات الصحيحة التى رواتها ثقات وبلغت التواتر وقدمر ذكرها فتكون

مردو

مردودة لان هذه الروايات واهيات ساقطات منقطعات فلا تصلح لان تعارض تلك الروايات المحكمات الصحيحات المتصلات لان القوي لا تؤثر فيه مخالفة الضعيف قاله الحافظ ابن حجر في (شرح نخبة الفكر في مصطلح اهل الاثر) في بحث المقبول من الخبر اذا عورض فاذا كان الضعيف الذى له اصل لا يؤثر في القوى ولا يعارضه فما ظنك بهذه الروايات التى آثار الوضع عليها لائحة وامارات الافتراء فيها واضحة فالحمد لله الذي ابان الحق ودمغ الباطل فجاء الحق وزهق الباطل ان الباطل كان زهوقا *

تمت الضميمة الاخرى لكتاب الابانة * ولما كانت هذه الضميمة وصلت الى المطبعة بعد ما طبعت الابانة وضميمتها الاولى بعدة اشهر وطبع فيها كتب اخرى فليغتفر وقوع الفاصلة في الطبع بين هذه الضميمة الاخرى وبين ضميمتها الاولى وآخر دعوانا ان الحمد لله رب العالمين *

تمت

﴿ فهرس مضامين هذا الكتاب ﴾

﴿ فهرس مضامين هذا الكتاب ﴾

الاسماء

فهرس مضامين هذا الكتاب

فصل

